TrackingID:
13620
lewis_o_169
Notes:

ORIENTAL.

(2) Al-Tauḍiḥ. Treatise on Muhammadan law
by ʿUbaid Allah Ṣadr al-Sharīʿah.

1241 A.H.

(1) Treatise on metaphors.

335 folios. 15 lines to a page

SPOIL OF THE SECOND AFGHAN WAR

362 [MOHAMMEDAN LAW] Al-Taudik by Allah Said al-Shapibah. Manuscript on 335 folios, 15 lines to the page. Tall 8vo, bound in japanned floral boards, morocco back. A H. (1863). Above description taken from a tipped in note describing this work. With inscriptions on two fly-leaves: "Eden Morton. A present and Subadar Major Nutha Singh 23rd Pioneers" and "This Koran was taken from the library of Abdul Gafur in May 1880 by the column under command of Major Genl John Ross, C. B. Eden Morton, Lt. Col." Bound with this is a treatise on Metaphors.

Carnegie Cat 334
June 1973

Ellen Morton

محمد مصطفى

a present from
Subadar Major
Nuttha Singh
23rd Pioneers

SPOIL OF THE SEC
362 [MOHAMME
Taudik by Allah Sa
script on 335 folios
Tall 8vo, bound in
morocco back. A H
cription taken from
cribing this work. W
fly-leaves: "Ellen M
Subadar Major Nuth
and "This Koran
library of Abdul Gaf
column under comm
John Ross, C.B. E
Bound with this is a

Carnegie Cat 334
June 1973

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواهب العطية والصلوة على خير البرية وعلى آله ذوي النفوس الزكية اما بعد
فان معاني الاستعارة وما يتعلق بها قد ذكرت في الكتب مفصلة غير مضبوطة فاردت
ذكرها مجملة مضبوطة على وجه نطق به الكتب المتقدمين ودل عليه زبر المتأخرين
فنظمت فرايد عوايد متعلق بتحقيق معاني الاستعارة وادواتها وقرائنها في ثلثة عقود

العقد الاول في انواع المجاز وفيه ستة فرايد الفريدة الاولى المجاز المفرد الكلمة
المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادته ان كانت علاقته
غير المشابهة فمجاز مرسل والا فالاستعارة مصرحة الفريدة الثانية ان كانت
المستعار اسم جنس اي اسما غير مشتق فالاستعارة اصلية والا فتبعية وجريانها
في اللفظ المذكور بعد جريانها في المصدر ان كان المستعار مشتقا وفي متعلق معنى
الحرف ان كان حرفا والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عنه من المعاني المطلقة
كالابتداء ونحوه وانكر التبعية السكاكي وردها الى المكنية كما ستعرفه الفريدة الثالثة
ذهب السكاكي الى انه ان كان المستعار له متحققا حسا او عقلا فالاستعارة
تحقيقية والا فتخييلية وستنكشف لك حقيقتها الفريدة الرابعة الاستعارة ان لم
تقترن بما يلائم شيئا من المستعار منه او المستعار له فمطلقة نحو رأيت اسدا او ان
قرنت بما يلائم المستعار منه فمرشحة نحو رأيت اسدا له لبد اظفاره لم تقلم

وان قرنت بما يلائم المستعار له فمجردة نحو رأيت اسدا شاكي السلاح والترشيح
ابلغ لاشتماله على تحقيق المبالغة في التشبيه والاطلاق من التجريد واعتبار الترشيح
والتجريد انما يكون بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصرحة تجريدا نحو رأيت
اسدا يرمي ولا قرينة المكنية ترشيحا **الفريدة الخامسة** الترشيح يجوز ان يكون
باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصد به الا تقويتها ويجوز ان يكون مستعارا من
ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويحتمل الوجهين قوله تعالى واعتصموا بحبل الله
حيث استعير الحبل للعهد وذكر الاعتصام ترشيحا اما باقيا على معناه او مستعارا
للوثوق بالعهد **الفريدة السادسة** المجاز المركب وهو المركب المستعمل في غير ما وضع له
لعلاقة مع قرينة كالمفرد ان كان علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة
والا يسمى تمثيلية نحو اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى اي تتردد في
الاقدام والاحجام لا يدري ايهما احرى **العقد الثاني** في تحقيق معنى
الاستعارة بالكناية اتفقت الكلمة القوم على انه اذا شبه امر بآخر في
غير تصريح بشيء من اركان التشبيه سوى المشبه ودل عليه اي على ذلك
التشبيه بذكر ما يختص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية لكن اضطربت
اقوالهم ونتعرض لها في ثلث فرائد من ملتقطة تفرد اخرى لبيان ...

السعي البالغ ... ان الاستعارة اما مفرد او مركب ...

قال

هل يجب ان يكون المشبه في الاستعارة بالكناية بلفظ الموضوع له ام لا **الفريدة الاولى**
ذهب السلف الى ان الاستعارة بالكناية لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس
المرموز اليه بذكر لازمه وعدوه في تسميتها استعارة بالكناية او مكنية نظر
واليه ذهب صاحب الكشاف وهو المختار **الفريدة الثانية** ثم ظاهر كلام السكاكي
بانها لفظ المشبه المستعمل في المشبه به بادعاء انه عينه واخرج رد التبعية
اليها بجعل قرينتها استعارة بالكناية وجعلها قرينة لها على عكس ما ذكره القوم
في مثل نطقت الحال فان نطقت استعارة لدلت والحال قرينة ويرد عليه
ان لفظ المشبه لم يستعمل الا في معناه بل انه ليس مستعارا وقد صرح بان نطقت
مستعارة للامر الوهمي فيكون استعارة والاستعارة في الفعل لا تكون
الا تبعية فيلزم القول بالاستعارة التبعية **الفريدة الثالثة** ذهب الخطيب
الى انها التشبيه المضمر في النفس ولا وجه لتسميتها استعارة **الفريدة الرابعة**
لا شبهة في ان المشبه في صورة الاستعارة بالكناية لا يكون مذكورا بلفظ المشبه به
كما في صورة الاستعارة المصرحة وانما الكلام في وجوب ذكره بلفظه الموضوع له
والحق عدم الوجوب لجواز ان يشبه شيء بامرين ويستعمل لفظ احدهما فيه

ويثبت له من لوازم الآخر فقد اجتمع المصرحة والمكنية مثاله قوله تعالى
فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فانه شبه ما غشي الانسان عند
الجوع والخوف من اثر الضرر من حيث الاشتمال باللباس فاستعير له اسمه ومن
حيث الكراهة بالطعم المر البشع فيكون استعارة مصرحة نظرا الى الاول
ومكنية نظرا الى الثاني وتكون الاذاقة تخييلا العقد الثالث في تحقيق قرينة
الاستعارة بالكناية وما يذكر زيادة عليها من ملايمات المشبه به نحو
قولك مخالب المنية نشبت بفلان وفيه خمس فرايد الفريدة الاولى ذهب
فذهب السلف الى ان الامر الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به المستعمل
في معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات ويسمونه استعارة تخييلية
ويحكمون بعدم انفكاك المكنى عنه عنها وذهب اليه الخطيب الفريدة الثانية
جوز صاحب الكشاف كونه استعارة تحقيقية لما لا يلايم المشبه
كما في قوله ينقضون عهد الله حيث استعير الحبل للعهد على سبيل
الكناية والنقض لابطاله الفريدة الثالثة جوز السكاكي كونه مستعملا
في امر وهمي شبيه بمعناه الحقيقي ويسميه استعارة تخييلية ولكنه

انه

حاصله ذكر المشبه وارادة المشبه به
سعد من المختصر

انه تعسف الفريدة الرابعة المختار في قرينة المكنية انه اذا لم يكن للمشبه المذكور
تابع يشبه رادف المشبه به كان ما فيها على معنى مجازي وكان اثباته استعارة
تخييلية كمخالب المنية وان كان له تابع يشبه ذلك الرادف المذكور كان
مستعارة لذلك التابع على طريقة التصريح الفريدة الخامسة كما يسمى ما زاد على
قرينة المصرحة من الملائمات للمشبه به ترشيحا كذلك يسمى ما زاد على قرينة المكنية
من الملائمات ترشيحا لها ويجوز جعله ترشيحا للتخييلية والاستعارة
التحقيقية اما الاستعارة التحقيقية فظاهر وكذا التخييلية على مذهب السكاكي لان
التخييلية مصرحة عنده اما التخييلية على مذهب السلف فلان الترشيح هو للمجاز
العقلي ايضا بذكر ما يلائم ما هو له كما يكون للمجاز اللغوي المرسل بذكر ما يلائم
الموضوع له وللمشبه بذكر ما يلائم المشبه به وللاستعارة المصرحة كما سبق
ووجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية ويجعل نفسه تخييلا او استعارة
تحقيقية او اثباته تخييلا وما يجعل زائدا عليها وترشيحا قوة الاختصاص
بالمشبه به فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فهو القرينة وما سواه ترشيح

تمت الرسالة المنسوبة الى الفاضل [illegible]

[illegible] سنة ١٢٦٢

اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة
الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام
الشرع من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب تلك
القواعد من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول الثانية المجتهدين
في المذهب كابي يوسف ومحمد وسائر اصحاب ابي حنيفة القادرين على استخراج
الاحكام من الادلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها استاذهم ابو حنيفة
فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الاصول وبه
يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم كالشافعي ونظائره المخالفين
لابي حنيفة في الاحكام وغير المقلدين له في الاصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي
لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وابي جعفر وابي الحسن الكرخي وشمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وفخر الدين قاضيخان فانهم لا يقدرون على المخالفة
للشيخ لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام في المسائل التي لا نص
فيها عنه على حسب اصول قررها ومقتضى قواعد بسطها الرابعة طبقة اصحاب التخريج
من المقلدين كالرازي واضرابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم
لاحاطتهم للاصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي الوجهين وحكم مبهم

اصل كرداننده و بنا كردن و اصل كردن

امام اعظم امام مالك امام شافعي امام احمد حنبل

احزاب جمع حزب اقوام و تابعان

احاطه كردن

يحمل الامرين منقول عن صاحب المذهب وواحد من اصحاب المجتهدين ونظرهم
في الاصول والمقاصد فتح امثاله ونظائره من الفروع وما وقع في بعض المواضع
من الهداية من قوله وكذا في تخريج الرازي والكرخي من هذا القبيل الخامسة
طبقة اصحاب الترجيح من المقلدين كابي الحسن القدوري وصاحب الهداية
وامثالهم وشانهم تفضيل بعض الرواية على بعض آخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح
رواية وهذا اوضح وهذا اوفق للقياس وهذا ارفق للناس السادسة طبقة   للقياس
المقلدين القادرين على التميز بين القوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب
والرواية النادرة كصاحب الكنز وصاحب الوقاية وصاحب مجمع البحرين
وشانهم ان لا ينقلوا في كتبهم الاقوال المردودة والرواية الضعيفة السابعة
طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين
ولا يميزون الشمال من اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل فالويل   اليمين
لهم ولمن قلدهم تاتارخانية اشباه ... سنة ١٢٤٢   الويل

هذا كتاب الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن العظيم للشيخ
ابو القسم هبة الله بن سلامة رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم ربك اعتمادي وبك

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى والصلوة والسلام على محمد وآله الذين هم خلفاؤه
المرتضون وبعد فهذه الناسخ والمنسوخ اسمعني هذا الشيخ الناسخ والمنسوخ الفقيه الاجل السيد ابو
الحسن علي ابن ابي بكر ابن الحسن ابن الحسين البيهقي في قرية القرية في المسجد المبارك المعروف
بمسجد الغيثرة وذلك في حول من مجالس يوم الجمعة لليلتين خلتا من شهر شعبان سنة تسع وستين وخمسمائة
سنة وهو سمع على الفقيه الامام الاوحد الامام ابو الوليد محمد ابن خيرة المغربي المسمى حيش
ابن محمد في مدينة زبيد بقراءته عليه في اصل صحيح مسموع وهو سماعه لهذا الكتاب على الشيخ الاجل ابن عياش
وهو قراءته على الشيخ الجليل ابي طالب وهو سماعه على مصنفه هبة الله بن سلامة البغدادي قال اخبرنا
الشيخ ابو القاسم هبة الله بن سلامة ابن نصر ابن علي المفسر قال الحمد لله هدانا لدينه وجعلنا من
اهله وفضلنا بالعلم على كثير من خلقه وشرفنا بمحمد صلى الله عليه وسلم نبيه ورسوله وانزل عليه كتابه الذي لم يجعل له عوجا
وجعله قيما لينذر باساً شديداً من لدنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد بين فيه
الحلال والحرام والحدود والاحكام والمتقدم والمؤخر والمطلق والمقيد والاقسام والامثال
والمجمل والمفسر والخاص والعام والناسخ والمنسوخ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان
الله لسميع عليم فاول ما ينبغي لمن احب ان يتعلم شيئاً من علم هذا الكتاب ان لا يدأب في غيره الا بعد
دراية واتقان
علم الناسخ والمنسوخ اتباعاً لما جاء عن ائمة السلف رحمهم الله لان كل من تكلم في شيء من علم هذا الكتاب ولم يعلم
الناسخ والمنسوخ كان ناقصاً وقد روي عن امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه انه دخل
يوماً مسجد الجامع بالكوفة فرأى فيه رجلاً يعرف بعبد الرحمن بن داب وكان صاحباً لابي موسى
الاشعري رضه وقد حلق عليه الناس يسألونه يخلط الامر بالنهي والاباحة بالحظر فقال له اتعرف

اتعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال هلكت واهلكت ابو من انت قال ابو يحيى قال انت ابو اعرفوني
واخذ اذنه ففتلها وقال لا تقص في مسجدنا بعد وقد روي في معنى الحديث عن عبد الله
ابن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما انهما قالا لرجل اخر مثل قول علي بن ابي طالب حديثا وقرا بمعناه
قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه لا يقص على الناس الا ثلثة اميرا ومامورا ورجل عرف
الناسخ والمنسوخ والرابع متكلف احمق وهذا كما قال الشيخ ابو القاسم وهذا هو الصحيح لانه خلط
الامر بالنهي والاباحة بالحظر قال الشيخ هبة الله بن سلامة رضي الله عنه فرايت المفسرين وقد سلكوا
طريق هذا العلم ولم ياتوا منه ما الحفظ وخلطوا وسقط بعضهم في ذلك فكان ما يجب على احد
تعليمه وتذكرة لمن علمه وما توفيقي الا بالله وعليه توكلت والله اعلم **باب الناسخ والمنسوخ**
قال الشيخ اعلم رحمك الله ان النسخ في كلام العرب هو الرفع وقد جاء النسخ بما تعرف العرب اذ كان
الناسخ يرفع حكم المنسوخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى على ثلثة اقسام فمنه ما نسخ خطه وبقي حكمه ومنه
ما نسخ حكمه وبقي خطه واما ما نسخ خطه وحكمه فمثل ما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه انه قال كنا نقرا
على عهد رسول الله صلعم سورة تعدلها سورة التوبة ما احفظ منها غير اية واحدة وهي
لو ان لابن ادم واديين من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولو ان له ثالثا لابتغى
اليه رابعا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب وروي عن عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اقرأني رسول الله صلعم اية وقال سورة فحفظتها واثبتها في مصحفي
فلما كان الليل رجعت الى حفظي فلم اجد منه شيئا وغدوت على مصحفي فاذا الورقة
بيضاء فاخبرت النبي صلعم بذلك فقال لي يا ابن مسعود تلك رفعت البارحة واما ما نسخ
خطه وبقي حكمه فمثل ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال لولا اخشى ان يقول الناس ان عمر

واما ما نسخ خطه

فقد زاد في القرآن ما ليس منه لكتبته آية الرجم بيدي في المصحف وايم الله لقد قرأناها على عهد رسول الله صلعم
لا ترغبوا عن آبائكم فإن ذلك كفر بكم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز
حكيم فهذا منسوخ الخط ثابت الحكم وأما ما نسخ حكمه دون خطه فهو في ثلث وستين سورة مثل الصلوة
إلى بيت المقدس والصوم الأول والصفح عن المشركين والإعراض عن الجاهلين قال الشيخ رحمه الله
فأول ما نبدأ به في ذلك تسمية السور التي لم يدخلها ناسخ ولا منسوخ وهي ثلث وأربعون سورة منها أم
الكتاب، يوسف، يس، الحجرات، سورة الرحمن، الحديد، الصف، الجمعة، التحريم، الملك، الحاقة
، نوح، الجن، المرسلات، النبأ، النازعات، الانفطار، المطففين، الانشقاق، البروج
، الفجر، البلد، والشمس، والليل، والضحى، ألم نشرح، التين، القدر، الانفكاك،
الزلزلة، والعاديات، القارعة، التكاثر، الهمزة، الفيل، قريش، أرأيت، الكوثر،
النصر، تبت، الإخلاص، الفلق، الناس فهذه ثلث وأربعون سورة لم يدخلها ناسخ ولا منسوخ
قال الشيخ ومن هذه السور التي ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة ليس فيها أمر ولا نهي ومنها سورة
فيها أمر وليس فيها نهي ومنها سورة فيها نهي وليس فيها أمر وسنذكرها في موضعها إن شاء الله تعالى
باب السور التي فيها ناسخ وليس فيها منسوخ وهي ست سور الفتح، سورة الحشر، سورة المنافقين،
التغابن، الطلاق، الأعلى فهذه ستة سورة دخلها الناسخ ولم يدخلها المنسوخ باب السور التي
دخلها المنسوخ ولم يدخلها الناسخ وهي ثلث وأربعون سورة أولها سورة الأنعام، الأعراف،
يونس، هود، الرعد، إبراهيم، الحجر، النحل، بني إسرائيل، الكهف، طه، المؤمنون، النمل،
القصص، العنكبوت، الروم، لقمان، المضاجع وهي السجدة، الملائكة، والصافات
، ص، الزمر، المؤمن، السجدة وهي المصابيح، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف

و أما ما نسخ

والعاديات

ع

ع سورة محمد صلعم ع الصافات ع والنجم ع الممتحنة ع الامتحان ع ن ع المعارج ع المدثر ع القيامة
ع الانسان ع عبس ع والطارق ع الغاشية ع والتين ع الكافرون فهذه ثلث واربعون سورة
دخلها المنسوخ ولم يدخلها الناسخ باب تسمية السور التي دخلها الناسخ والمنسوخ وهي خمس
وعشرون اولها البقرة ع ال عمران ع النساء ع المائدة ع الانفال ع التوبة ع مريم ع الانبياء
ع الحج ع النور ع الفرقان ع الشعراء ع الاحزاب ع سبا ع الشورى ع والذاريات ع والطور ع
الواقعة ع المجادلة ع المزمل ع كورت ع والعصر باب ما اختلف المفسرون على اي شي يقع
المنسوخ من كتاب الله تعالى قال الشيخ قال المجاهد وسعيد ابن جبير وعكرمة بن عمار لا يدخل النسخ الا على
الامر والنهي فقط افعلوا ولا تفعلوا واحتجوا على ذلك باشيا منها قولهم ان اخبار الله تعالى
على ما هو به وقال الضحاك بن مزاحم كما قال الاولون وزاد عليهم فقال يدخل النسخ على الامر
والنهي وعلى الاخبار التي معناها الامر والنهي مثل قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية
او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك تاويله ولا تنكحوا زانية او مشركة
وعلى هذا الاخبار التي معناها الامر والنهي مثل قوله تعالى في سورة يوسف قال تزرعون
سبع سنين دابا معناها ازرعوا سبع سنين ومثل قوله تعالى فلولا ان كنتم غير مدينين تر
جعونها ان كنتم صادقين يعني بذلك ارجعوها يعني الروح ومثل قوله تعالى ولكن رسول الله اي
قولوا يا رسول الله فاذا كان هذا بمعنى ؟ كان الامر والنهي وقال عبد الرحمن بن
زيد بن اسلم والسدي قد يدخل النسخ على الامر والنهي وعلى جميع الاخبار ولم يفصلا وتابعهما
على هذا القول جماعة ولا حجة لهم في ذلك من الدراية وانما يعتمدوا على الرواية وقال اخرون
كل جملة استثنى الله منها بالا فان الاستثناء ناسخ لها وقال قوم اخرون لا يعدون خلافا
ليس في القران ناسخ ولا منسوخ وهولاء قوم عن الحق صدوا وبافكهم عن الله ردوا وبالله التوفيق

باب ما ردّ الله تعالى على المجادلين والمنافقين حين سبّوا جبل من رفعتهم وتنقل احكامهم كتبه المبين فقال

قال الله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها قال الشيخ وهذه الآية تحتاج معنى ما الى

ان يقدر لها ما الان فيها مقدما او مؤخرا فالتقدير والله اعلم ما ننسخ من حكم آية نأت بخير

منها او ننسها اي نتركها على ما نسخها وقد اعترض في هذا التأويل فقيل ان في القرآن ما بعضه خير من

بعض الكلام الله تعالى قائله واحد فالجواب المعنى نأت بخير منها اي انفع منها لان الناسخ

لا يخلو من وجهين اما ان يكون انقص في تكلفه فيكون اوفر الاجر واما ان يكون اخف فيكون احسن في

العمل فنحن نقرها او ننسها اي نترك حكمها فيعمل به حينا ثم قال الله تعالى الم تعلم ان الله على كل

شيء قدير على امر الناسخ والمنسوخ وهذا مثل قوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل

والمعنى حكم آية قالوا انما انت مفتر اي انك تقوله من تلقاء نفسك فقال سبحانه ردا عليهم

بل اكثرهم لا يعلمون لان اثبات الناسخ والمنسوخ في القرآن دال على الوحدانية والقدرة والله

تعالى الا له الخلق والامر قال آل عمران ... فيما خلق جميع ما خلق والامر ما قضى

وليس يشركه احد ... باب ما جاء في النسخ الشرعي على التوالي

الشيخ ... اول النسخ ... امر الصلاة ثم امر القبلة ثم امر الصيام الاول ثم الزكاة ثم الاعراض

عن المشركين ثم الامر بجهادهم ثم ... ثم امر بقتال المشركين ثم امر بقتال

اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ثم ما كان عليه اهل العهود من الموارثة فنسخ

بقوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ثم هدم منار الجاهلية ... ان لا يحج

المشركون ... نسخ المعاهدة التي كانت بينه وبينهم بالاربعة اشهر بعد يوم النحر الذي

ارسل امير المؤمنين علي ... ووجهها الى الموسم واردفه بابي هريرة ... فهذا

جملة الترتيب قال الشيخ ... ونزول المنسوخ بمكة كثير ونزول الناسخ بالمدينة كثير باب الناسخ

الناسخ والمنسوخ على نظم القرآن ليس في فاتحة الكتاب شيء لان اولها ثناء وآخرها دعاء واما سورة البقرة فتحتوي على
ثلثين آية منسوخة اولها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون قيل هي الصدقة وكذلك قال بعضهم
الاكثرون هي الزكاة المفروضة وقال مقاتل بن حيان وجماعة هذا ما قبل الزكاة المفروضة
نسختها الزكاة المفروضة وقال ابو جعفر يزيد بن القعقاع نسخت الزكاة المفروضة كل صدقة في القرآن
ونسخ صيام شهر رمضان كل صيام في القرآن ونسخ ذبح الاضحى كل ذبح الآية الثانية قوله تعالى ان
الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى فيها قولان فعند مجاهد والضحاك بن مزاحم انها محكمة
وتقديرها بالمحذوف المقدر على قوله ان الذين آمنوا ومن آمن من الذين هادوا والنصارى
والصابئين وقالت جماعة منسوخة ناسخها عندهم ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه الآية الآية الثالثة قوله تعالى وقولوا للناس حسنا فيها قولان قال محمد بن علي بن الحسين
بن علي كرم الله وجهه وعطاء بن ابي رباح هي محكمة واختلف بعد اجتمعوا انها محكمة وقال محمد بن الحسين
بن علي كرم الله وجهه رضي الله عنهم معنى قوله تعالى وقولوا للناس حسنا اي قولوا لهم ان محمدا رسول الله صلعم
قال عطاء بن ابي رباح وقولوا للناس ما تحبون ان يقال لكم قال ابن جريج قلت لعطاء ان مجلسك
هذا يحضره البر والفاجر فما ترى ان اغلظ فيه على الفاجر فقال لا الم تسمع الى قوله تعالى وقولوا
للناس حسنا وقالت جماعة هي منسوخة بقوله عز وجل فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الآية
الرابعة قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره جميع هذه الآية محكمة الا ما فيها من العفو
والصفح نسخ ذلك بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى قوله حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون الآية الخامسة قوله تعالى ولله المشرق والمغرب هذه الآية
محكمة والمنسوخ منها قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك ان قوما خرجوا في محكمة
بعث النبي صلعم فغشيت عليهم الظلمة فصلوا الى غير جهتها فلما تبينوا ذلك رجعوا الى رسول الله

صلعم

فاخبروا بذلك فانزل الله تعالى هذه الاية ولله المشرق والمغرب وقال الضحاك وقتادة وجماعة لما
قدم رسول الله صلعم المدينة صلى نحو بيت المقدس سبعة عشر شهرا ثم تحول الى الكعبة وهذا قول الاكثرين
من اهل التواريخ منهم معقل بن يسار والبراء بن عازب وقال قتادة ثمانية عشر
شهرا وفي رواية اخرى عن ابراهيم الحربي قال ثلثة عشر شهرا وقالت اليهود بعد تحويل القبلة ان
محمد صلعم ما هذا الامر ان كان هو على حق فقد رجع عنه وان كان هو على باطل فما كان يسوق لكم
عليه فانزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب ثم نسخت بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وروي عن النبي صلعم انه كان اذا قام الى الصلوة رفع طرفه الى السماء ينتظر الامر من عند الله
وكان يقول لجبريل عم انى احب ان يحولنى عن قبلة اليهود فقال انما انا عبد فسل ربك
قال فبينما هو على ما كان عليه اذ نزل جبريل عم فقال اقرأ قد نرى تقلب وجهك في السماء اي نحو
السماء تنتظر الامر فحذف سبحانه وكفى هذا الكلام على السمع به ثم نزل فول وجهك شطر
المسجد الحرام اي نحوه وتلقاه والشطر في كلام العرب هو النصف وهذه لغة الانصار فصارت
هذه ناسخة لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فقال المفسرون واي صلوة حولت القبلة فيها
اي يوم وفي اي شهر وفي اي وقت فقال الاكثرون حولت في صلوة الظهر يوم الاثنين
النصف من رجب على راس سبعة عشر شهرا من مقدم صلعم المدينة وكذلك قال معقل بن يسار
والبراء بن عازب وروى سعيد بن ابي عروبة عن قتادة انه قال حولت القبلة يوم الاثنين النصف
من شعبان على راس ثمانية عشر شهرا من رسول الله صلعم وفي رواية اخرى شاذة رواها ابراهيم الحربي
قال حولت القبلة في جمادى الاخرة الاية السادسة قوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم نسخت هذه
باية السيف على قول جماعة الاية السابعة قوله تعالى ان الصفا وقد ذكرها من يرى انها من المحكم
والمنسوخ قوله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما معناه ان لا يطوف بهما و

وكان على الصفا صنم يقال له إساف وعلى المروة صنم يقال له نائلة وكان رجلا وامرأة في الجاهلية
دخلا الكعبة وزنيا فيها فمسخهما الله تعالى صنمين فركب المشركون الصنم الذي كان رجلا على
الصفا والصنم الذي كانت امرأة على المروة وعبدتهما من دون الله عز وجل فلما أسلم الناس
تحرجوا أن يسعوا بينهما فأنزل الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله الآية ثم نسخ ذلك بقوله
ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه الآية الآية الثانية منه قوله تعالى إن الذين يكتمون ما أنزلنا لا
من البينات والهدى إلى قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون نسخها الله تعالى بالاستثناء بقوله تعالى
إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا الآية قال أبو هريرة رضي الله عنه لولا هذه الآية ما حدثتكم بشيء وقد
قيل نسخ ورع العالم أن يتكلم ومن ورع الجاهل أن يسكت الآية الثالثة قوله تعالى إنما حرم
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير نسخ الله تعالى بعض الدم وبعض الميتة بقوله صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان
ودمان السمك والجراد والكبد والطحال ثم قال سبحانه وتعالى وما أهل به لغير الله ثم رخص
للمضطر والمحتاج غير الباغي والعادي بقوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه الآية
الرابعة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى
بالأنثى إنما هاهنا موضع النسخ من الآية وباقيها محكم وكان سبب نزولها أن حيين من العرب
اقتتلوا قبل الإسلام بقليل وكان لأحدهما على الآخر طول فلم يتفق أحدهما صاحبه حتى جاء
الإسلام فقال الأكثرون منهما لا نرضى حتى نقتل بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل
منهم فسوى الله تعالى بينهم بالقصاص فنزلت كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد
والأنثى بالأنثى هاهنا موضع النسخ وباقي الآية محكم وأجمع المفسرون على نسخ هذه الآية واختلفوا
في ناسخها فقال عطية العوفي وعكرمة نسختها الآية التي في سورة المائدة وهو قوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها أن النفس بالنفس الآية وهذا مذهب أهل العراق فإن قال قائل فإذا كان هذا

عليهم ٧٢

هذا مكتوب على بني اسرائيل كتب يلزمنا تحت حكمه فاطوى عنه ان آخر الآية الزمنا باد هو وانه
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وقال الحجازيون وجماعة ان ناسخها الآية التي
في سورة بني اسرائيل ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل وقتل المسلم بالكافر سرف
وكذلك قتل الحر بالعبد واحتج العراقيون بحديث ابن البيلماني ان النبي صلعم قتل مسلما بكافر وهو متاخر
وقال انا احق من وفى بعهده الآية الحادي عشر قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين نسخت بالكتب والسنة اما
الكتب فقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية واما السنة فقول النبي صلعم الا لا وصية لوارث
وقد ذهب الى ان النبي صلعم قال من لم يوص لقرابته فقد ختم عمله بمعصية وليس العمل على هذا
القول وقال جماعة الآية كلها محكمة فذهب الى هذا القول الحسن البصري وطاوس اليماني وقتادة والعلاء
بن زيد وقال مسلم بن يسار هي محكمة الثاني عشر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات واختلف المفسرون بعد ما اجتمعوا
على نسخها من السنة ان الله تعالى اليهم فقالت طائفة انما اشار الى الامم الخالية وهذا قول
الاكثرون وذلك ان الله تعالى ما ارسل نبيا الا فرض عليه وعلى امته صيام شهر رمضان
فكفرت الامم كلها وآمنت به امة محمد صلعم فعلى التنزيل على هذا الوجه مدحا لهذه الامة وقال
آخرون ان الله تعالى امر الذين من قبلنا من النصارى وذلك انهم كانوا اذا افطروا اكلوا وشربوا
وجامعوا النساء ما لم يصلوا العتمة الآخرة او يناموا وكان المسلمون كذلك عليهم زيادة وكانوا
اذا افطروا اكلوا وشربوا وجامعوا النساء ما لم يصلوا العتمة الآخرة او يناموا قبل ذلك
فاذا ناموا حرم عليهم ذلك فلم يزل الامر كذلك حتى وقع اربعون رجلا خلاف الامر فجامعوا
نساءهم بعد النوم منهم عمر بن الخطاب وذلك انه راود امراته عن نفسها فقالت اني كنت

كنت قد نمت وكان ابا الزوجين قد نام كل منهما على الآخر فلم يلتفت عمر الى قولها فجامعها
فجاءت الانصار الى الرسول صلعم فاعترفت على نفسها بقولها واقر عمر رضه على قوله
فقال الرسول صلعم لقد كنت جديرا يا عمر ان لا تفعل وهو يبكي وجاء رجل من الانصار يكنى
ابا قيس واسمه صرمة بن انس بن قيس من بني النجار فصلى مع الرسول صلعم ثم اتى منزله فقا
لت له امرأته على رسلك لا تنم حتى اسخن طعاما صنعته لك فذهبت وعادت وقد نام
من تعبه فقالت له لك الخيبة الخيبة حرم عليك الطعام والشراب فبات طاويا واصبح
صائما وعمل في ارضه فلحقه من التعب فغشي عليه فرآه رسول الله صلعم يهادى بين رجلين فقال
مالي اراك يا ابا قيس طليحا والطليح المعيي الضعيف فاخبره بخبره فرق له الرسول صلعم ودمعت
عيناه وكانت قصة صرمة اولى وقصة عمر والانصاري من بعد فبدأ الله تعالى بعمر
والانصار لان الجماع في الوطى كان اعظم منه الاكل والشرب فنزلت احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن الى قوله تعالى وابتغوا ما كتب
الله لكم نزلت في عمر والانصار ونزلت في صرمة وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فصارت هذه الآية ناسخة لقوله
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الآية الثانية عشرة قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين وقد قرئ يطوقونه بتشديد الواو ومن قرأ يطيقونه اراد
يطيقون صيامه ومن قرأ يطوقونه يعني يكلفونه فهذه الآية نصفها منسوخ ونصفها محكم
فكان الرجل منهم صائم والانثى مفطرة واطعم كان كل يوم مسكينا قال الله تعالى فمن
تطوع خيرا فاطعم مسكينا مكان يومه كان افضل والاطعام مد من طعام على قول اهل الحجاز
وعلى قول اهل العراق نصف صاع فنسخ الله بعد ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر فكان هذا

فليصمه

ناسخ لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه الآية قال الشيخ وهذا الكلام لا يستقيم بظاهره وفيه مجاز في
تقديره والله اعلم فمن شهد منكم الشهر الآية الرابعة عشرة قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم وجميعها محكم الا قوله تعالى ولا تعتدوا فتفسيره ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم ان الله لا يحب
المعتدين ثم نسخ بعد ذلك بقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه الآية وقاتلوا المشركين
كافة وقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الآية الخامسة عشرة ولا تقاتلوهم عند المسجد
الحرام حتى يقاتلوكم فيه فنسخ بتمامها فان قاتلوكم فاقتلوهم فصارت منسوخة
بآية السيف الآية السادس عشرة قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم وهذا من الا
خبار التي معناها الامر تأويله فاعفوا عنهم واعفوا عنهم وصار العفو منسوخا بآية السيف
الآية السابع عشرة قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله ثم استثنى تعالى فقال فمن
كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك نزلت في كعب بن
عجرة الانصاري رضي الله عنه قال لما نزلنا مع رسول الله صلعم بالحديبية مر بي رسول الله صلعم
وانا اصلح قدرا لي والقمل يتهافت على وجهي فقال لي رسول الله صلعم لعلك تؤذيك هوام
رأسك فقلت نعم يا رسول الله فقال ادع الحلاق فاحلق رأسك فنزلت فمن كان منكم مريضا
او به اذى من رأسه في الكلام محذوف وتقديره فحلق فعليه ما هو قوله ففدية من صيام او صدقة
او نسك الآية الثامن عشرة قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والا
قربين الآية هذا كان قبل ان تفرض الزكوة فلما فرضت الزكوة نسخ الله بها كل صدقة
في القرآن فقال الله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فصارت هذه ناسخة لما
قبلها الآية التاسع عشرة قوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير الآية وذلك
انهم كانوا يمتنعون عن القتال في الجاهلية في الاشهر الحرم حتى كان الاسلام ونسخ وقيل

وصل عبد الله بن جحش لم يعيرها المشركون بذلك فنزلت هذه الآية يعظم الله شأن الشهر الحرام
والقتل فيه من قارنه ما سكونه مما اتى السبي فقال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم في الحل والحرم
الآية الاخرى قوله تعالى يسئلونك عن الخمر والميسر الآية وذلك ان الله تعالى اول ما ذكر الخمر في سورة النحل
فقال الله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا فسماه نادية تتركوه
رزقا حسنا فلما نزلت هذه الآية امتنع من شربها اناس وشربها الاكثرون حتى هاجر
النبي صلعم الى المدينة فشربها حمزة بن عبد المطلب حتى سكر منها وخرج فلقيه رجل من الانصار
ومعه ناضح له والانصاري يتمثل ببيتين لكعب بن مالك في مدح قومه وهما شعر جمعا
الا يا نصرا وهجرة فلم ير حي مثلنا في المعاشرة احياء وانعم خيرا فتح
منهم واموانا من خير اهل المقابر فقال له حمزة اولئك المهاجرون فقال الانصاري
بل نحن فتنازعا فجرد حمزة سيفه وعدا على الانصاري فلما رأى الانصاري ان يقتله ٢٢
فترك ناضحه وهرب فلحق به حمزة فجعل يقطعه وجاء الانصاري مستعديا الى رسول الله صلعم
فاخبره بحمزة وقال له فعرض النبي صلعم للانصاري فقال له عمر بن الخطاب يا رسول الله اما
ترى ما نلقى من الخمر ان الخمر متلفة للمال مذهبة للعقل فانزل الله تعالى يسئلونك عن
الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير وقد روي كثير من المفسرين تبقى ربا والخمر ما خامر العقل
وغطاه والميسر القمار ركلها الى قوله واثمهما اكبر من نفعهما فلما نزلت هذه الآية امتنع عن
من شربها وبقي قوم حتى دعا محمد بن عبد الرحمن بن عوف الزهري قوما فاطعمهم وسقاهم الخمر
حتى سكروا فلما حضر وقت صلوة المغرب قدموا رجلا فقال له ابو بكر بن ابي جونة
وكان حليفا للانصار وكان اكثرهم قراءة فصلى بهم فصلى بهم وصلوتها الكرز وقل
يا ايها الكافرون فخلط قراءته من اجل سكره فقرأ موضع لا اعبد ما تعبدون موضع

اعبد لا اعبد وصنع ذلك رسول الله صلعم فشق ذلك عليه فانزل الله تعالى يا ايها الذين لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى الآية فكانوا لا يشربونها بعد العشاء الآخرة ثم يرقدون فيقومون على عهد
وقد صحوا ثم يشربونها بعد الفجر الى نشاء واذا جاء وقت الظهر لم يشربونها حتى يصلوا العشاء
الآخرة حتى عمل سعد بن ابي وقاص الزهري وليمة على راس جزور ودعا اناسا من
المهاجرين والانصار فاكلوا وشربوا الخمر فلما سكروا افتخروا وادعى رجل من الانصار حجة
لحي جزور فضرب انف سعد فغرزه فجاء سعد يشكو الى رسول الله صلعم فانزل الله تعالى
يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر الآية الى قوله فاجتنبوه لعلكم تفلحون اي في تركه وفي حقيقة
المفسرون في موضع التحريم اهو هنا ام غيره فقال الاكثرون التحريم هاهنا وقال آخرون موضع
التحريم قوله تعالى فهل انتم منتهون لان المعنى انتهوا كما قال في سورة الشعراء ان اتتقون والمعنى
اصبروا وكما قال والشعراء قوم فرعون الا يتقون والمعنى اتقوا وقال بعضهم النسخ
قوله تعالى اثم كبير ومنافع للناس وعلى هذا معارضة لمن اراد ان يقول اين المنفعة فيهما وقد
قال صلعم ان الله لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليها فالجواب انهم كانوا يشترونها بالشام
بالثمن اليسير فيبيعونها بالحجاز بالثمن الثمين فكانت المنافع التي فيها من الارباح وكذا
قال الله تعالى قل فيهما اثم كبير وقال آخرون موضع تحريمها قل انما حرم ربي الفواحش ما
ظهر منها وما بطن والاثم الآية والاثم الخمر قال الشاعر شربت الخمر حتى ضل عقلي كذاك
الاثم يذهب بالعقول وقال آخر شربت الاثم بالكؤوس جهارا وترى منك بيننا مستعارا
الآية الى ان ذكره العفو قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو يعني الفضل من اموالكم
وذلك ان الله تعالى فرض عليهم قبل الزكوة فكان الرجل اذا كان من اهل المال امسك الف
درهم او قيمتها من الذهب وتصدق بالباقي وقيل امسك ثلث ماله وان كان من اهل عمل

بعمارة الارض وزرعها امسك ما يقوته ويقوت عياله سنة ويتصدق بالباقي وان كان ممن يعمل بيده
امسك بقوته يومه وتصدق بالباقي فشق ذلك عليهم حتى انزل الله تعالى في سورة
التوبة خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها فقوموا يا رسول الله في هذه
فبينت السنة اعيان الزكوة من الورق والذهب والماشية والزرع فصارت
هذه الاية ناسخة لذلك قوله تعالى قل العفو الاية الاية الثامنة والعشرون قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن ليس في هذه الاية منسوخ الا بعض حكم المشركات وجميعها محكم وذلك ان الحكم يعم الكتا
بيات والوثنيات ثم استثنى من جميع المشركات الكتابيات فقط وبقي من بقي منهن على عموم الاية
ناسخ ذلك قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم يعني بذلك اليهوديات والنصرانيات ثم شرط مع الاباحة عفتهن فقال محصنين [illegible]
الاية التاسعة والعشرون قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء هذه الاية جميعها محكم الا
الناس على ذلك الا الظاهري وسلطانها وذلك ان الله تعالى جعل عدة المطلقة اذا كانت ممن
تحيض ثلثة قروء وان كانت آيسة من الحيض ثلثة اشهر وان كانت ممن لم تحيض فمثل ذلك واولات الاحمال
وضع حملهن فجميع هذا محكم الا قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك فان الرجل كان
يطلق المرأة وهي حامل وكان مخيرا في مراجعتها ما لم تضع فنزلت في رجل من غفار يقال له
اسماعيل بن عبد الله الغفاري حنث على امرأته فطلقها وهي حامل ثم لم يبطل حكمها كما كان حكم
المنسوخ ويقال انه لم تضع امرأته حتى نسخت نسخها الله تعالى ما لطلقتين فقال الطلاق مرتان
واختلف المفسرون اين وقعت الثالثة فقال معقل بن يسار وجماعة وقعت الثالثة عند قوله
فامسكوا بمعروف او تسريح باحسان وقال المحققون من المفسرين وقعت الثالثة عند قوله
في الاية الثانية فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الاية الاية الثلثون

قوله تعالى في آية الخلع لا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا ثم استثنى بقوله عز وجل الا ان
يخافا الا يقيما حدود الله وهو ان تقول المرأة والله لا اوطئ لك مضجعا ولا
اغتسل لك من جنابة ولا اطيع لك امرا فاذا قالت ذلك فقد احل الله الفدية
ولا يجوز له ان يأخذ اكثر مما ساق اليها من المهر فصارت الآية ناسخة حكمها بالاستثناء
والآية الخامسة والعشرون قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كا ملين
الآية ثم استثنى الله تعالى بقوله فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح
عليهما فصارت هذه الآية بالاستثناء ناسخة للحولين الكاملين الآية السادسة والعشرون
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم الآية وذلك
ان الرجل اذا مات عن امرأته انفق عليها من ماله حولا وهي في عدته ما لم تخرج فان هي
خرجت انقضت العدة ولا شيء له وعليها فان اقامت امرأته عدتها حولا ولم تخرج وانقضى
العدة ولا شيء له وعليها الحول فهذه بعده ثم نسخت بوجه فلم يخرج بذلك في عدتها عندهم
غير انه ينفق عليها من مال زوجها مدة حبسها على نفسها بعد ذلك ميراث من ماله وهو تفسير
قوله متاعا الى الحول اي نفقة عليها من مال زوجها فنسخ الله ذلك الحول باربعة
اشهر وعشرة ايام في الآية التي قبلها في النظم ونسخ الله النفقة بالربع والثمن
فقال عز وجل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وليس في كتاب الله تعالى آية تقدم ناسخها على منسوخها في النظم الا هذه الآية وآية اخرى
في سورة الاحزاب يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك هذه الناسخة والمنسوخة
لا يحل لك النساء من بعد الآية السابعة والعشرون قوله تعالى لا اكراه في الدين الآية جميعها
محكم غير آخرها وذلك ان اناسا من الانصار ارادوا ان يخرجوا مع اليهود

مع اليهود لما اجلاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى اذرعات من الشام فمنعهم اهلهم وذلك ان
الانصار كان لهم رضاع فقال اولاد الانصار نخرج مع امهاتنا حيث خرجن فمنعوهم آباءهم
فانزل الله تعالى لا اكراه في الدين ثم صار ذلك منسوخا بآية السيف من قوله فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم الآية الثامنة والعشرون قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم ثم
صارت منسوخة بقوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته
واختلف الناس في موضع الامر بالشهادة فقيل هو محكم وذهب الى ذلك النخعي والشعبي وجماعة
من التابعين فيقولون انا نرى ان نشهد ولو على جرزة بقل وقال الاكثرون من المفسرين
هي منسوخة بما ذكرته الآية التاسعة والعشرون قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض
هذا محكم ثم قال وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فشق نزولها عليهم
وقالوا انه ليحول الامر في نفوسنا لو اسقطنا من السماء الى الارض لكان ذلك
اهون علينا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تقولوا كما قالت اليهود سمعنا
وعصينا ولكن قولوا سمعنا واطعنا فلما علم الله تعالى تسليمهم لامره انزل الناسخ هذا
بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم ضعف الوسع بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر واختلف المفسرون في معنى قوله تعالى يحاسبكم به الله هو عموم في
جميع الخلق ام خصوص في بعض فقالت عائشة رضي الله عنها هذا الكافر يحاسبه
الله به على ما اسر واعلن وقال ابن مسعود وهو هنا في جميع اهل القبلة وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم حجة لمن يرى نسخها انه قال ان الله تجاوز لامتي عما
حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل به المنسوخ من الآية قوله او تخفوه لا غير
الآية الثلاثون قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على الله تعالى الى الوسع لا

مخفف الوسع بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقد قيل ان الله تعالى نسخ
بالاية التي اخرها وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مخرجه لمن ذهب الى النسخ وانما
قولوا وتخفوه قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي الخطأ والنسيان وما
استكرهوا عليه فهذا ما ورد من منسوخ البقرة والله اعلم **سورة آل عمران** مدنية
فيها عشر آيات منسوخة الاولى قوله تعالى فان اسلموا فقد اهتدوا وان هذا محكم والمنسوخ وان
تولوا فانما عليك البلاغ نسختها آية السيف الآية الثانية قوله تعالى لا يتخذ
المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين هذا محكم والمنسوخ قوله تعالى الا ان
تتقوا منهم تقاة نسختها آية السيف الآية الثالثة والرابعة والخامسة متصلات
اولها كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم الى قوله تعالى ولا هم ينظرون فهذه ثلث
تفسير من الاولى اربع آيات نزلت في ستة رهط ارتدوا عن الاسلام بعد ان اظهروا ستة ،،
الايمان ثم استثنى واحدا من الستة فقال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا وهو
سويد بن الصامت فارسل بعض اهله الى النبي صلى الله عليه وسلم هل لي من توبة
فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم فصار الحكم فيه وفي غيره الى يوم القيمة الآية السادسة
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته وذلك انها لما نزلت لم يعلم
ما تاويلها فقالوا يا رسول الله ما حق تقاته فقال النبي صلى الله عليه وسلم حق تقاته
ان يطاع فلا يعصى وان يذكر فلا ينسى وان يشكر فلا يكفر قالوا يا رسول الله و
من يطيق ذلك وانزعجوا انزعاجا عظيما فقال النبي صلى الله عليه وسلم
لا تقولوا كما قالت اليهود سمعنا وعصينا ثم نزل بعد مدة يسيرة على النبي صلى الله عليه وسلم
آية بعد كد حكمها وهو قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده فكان هذا عليهم
اعظم

اعظم من نزول الاول ومعناها اعملوا لله حق عمله فلما رأت عقولهم تذهل فلما اعلم الله تعالى
ما قد نزل بهم من هذا الامر يشق عليهم فنسخها بالآية التي في التغابن وهي فاتقوا الله
ما استطعتم فكان هذا يسيرا من العسير الاول وتخفيفا من التشديد الآية السابعة قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت قال هذا على العموم ثم استثنى الله تعالى بما بعدها فقال سبحانه
من استطاع اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال هو الزاد والراحلة
الآية الثامنة قوله تعالى لن يضروكم الا اذى نسخها الله تعالى بقوله قاتلوا الذين لا
يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الآية التاسعة وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله
كتابا مؤجلا هذا محكم والمنسوخ قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها الآية
نسخ بقوله تعالى من كان يريد العاجلة الآية العاشرة قوله تعالى لتبلون في
اموالكم وانفسكم هذا محكم الى قوله اذى كثيرا وقوله تعالى وان تصبروا وتتقوا
الآية نسخ ذلك قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر والله اعلم

سورة النساء مدنية وهي تحتوي على اربع وعشرين آية الاولى قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الى قوله مفروضا نزلت في ام
كجة الانصارية وفي ابنتيها وفي بني عم ابنتيها وذلك ان بعلها مات وخلف
مالا فاخذه بنو اخيه ولم يعطوا البنات منه شيئا وكان ذلك سنتهم في الجاهلية
فجاءت امهم تشتكي الى النبي صلى الله عليه وسلم وشكت ضعف الابنتين وفقر الحال
الى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ثم نسخت بقوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم فبين نصيبها ونصيب العم كما هو فيها الآية الثانية قوله تعالى واذا حضر القسمة
اولوا القربى واليتامى والمساكين الآية اجمع المفسرون على نسخها واختلفوا في

فقال مجاهد كان يجعل جميع الاقارب من المال حظاً ولليتامى ولكن يعطون قولاً معروفاً و
قالت طائفة بل نسخها آية المواريث من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين الآية الآية الثالثة قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية
ضعافاً خافوا عليهم الآية وذلك ان الله تعالى امر الاوصياء بامضاء الوصية
وان لا يعدوا على رسم الموصي نسخها الله تعالى بالآية التي في سورة البقرة وهي قوله
فمن خاف من موص جنفاً او اثماً اي علم من موص جوراً او اثماً فاصلح بينهم فلا
اثم عليه اي فلا حرج على الموصى اليه بان يامر الموصي بالعدل في ذلك فكانت
هذه ناسخة لقوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا
عليهم الآية الرابعة قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلماً الآية وذلك
ان الله لما انزلت هذه الآية امتنعوا من اموال اليتامى واعتزلوهم تحرجاً فدخل الحرج
على اليتامى حتى انزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير فاباح
من ركوب الدابة وشرب اللبن ورخص في المخالطة ولم يرخص في اكل الاموال بالظلم
ثم قال عز وجل ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فلياكل بالمعروف
والمعروف ههنا القرض فاذا ايسر رده فان مات قبل ذلك فلا شيء عليه فصارت
آية ناسخة لقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلماً الآية الآية الخامسة قوله تعالى
واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الآية كانت المرأة اذا زنت وهي محصنة
حبست في بيت فلا تخرج منه حتى تموت فقال النبي صلى الله عليه وسلم خذوا عني قد جعل
الله لهن سبيلاً الثيب بالثيب الرجم والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام قال الشيخ
هذه الآية منسوخة بالسنة لا بالكتاب كفى فيها بذكر الناسخ ذكر الآية فقال

الآية الرابعة قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما كان البكر اذا زنيا عيّرا وشتما
لا غير ونسخ الله ذلك بالآية التي في سورة النور وهي قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذه الآية معارضة لقائل ان يقول كيف
بدأ الله تعالى بالمرأة قبل الرجل في الزنا وبدأ بالرجل قبل المرأة في السرقة فالجواب على ذلك
ان فعل الرجل في السرق اقوى وحيلته فيها اسبق وفعل المرأة في الزنا اقوى وحيلتها
فيه اسبق لانها تجترئ على اتمام الفعل وانها المواطئة الآية الخامسة قوله تعالى فما
استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نزل في بعض منازل اسفاره فشكوا اليه العزبة فقال استمتعوا من هولاء النساء
فكان ذلك مدة ثلثة ايام لا قبل ولا بعد ثم خطبهم لما نزل بخيبر فحرم فيه متعة النساء
واكل لحوم الحمر الاهلية وقال النبي صلى الله عليه وسلم الا اني قد احللت لكم هذه المتعة
الا واني قد حرمتها عليكم الا فليبلغ الشاهد منكم الغائب ووقع ناسخها من
القرآن موضع ذكر ميراث الزوجة بالثمن والربع فلم يكن لها بذلك نصيب وقال
محمد بن ادريس الشافعي رحمه الله موضع تحريمها في سورة المؤمنين وناسخها قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم واجمعوا
انها ليست بزوجة وليست بملك اليمين فنسخها الله تعالى بهذه الآية الآية السادسة ٧
عشر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الآية وذلك
ان الانصار كانوا قوما متحرجين فقالوا عندنا ان الطعام افضل
الاموال فتحرجوا من مواكلة الاعمى والاعرج والمريض وقالوا ان الاعمى لا ينظر
الى اطايب الطعام وان الاعرج لا يتمكن من المجلس لحاله فيأكله وان المريض

لا يسبقنا بالاكل والبلع فلم يواكلوهم فشق ذلك عليهم حتى انزل الله تعالى الآية التي في
سورة النور ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على
من اكل مع الاعمى والاعرج والمريض حرج فصارت هذه الآية ناسخة لتلك الآية الآية
الثالثة عشر قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم وذلك ان الرجل
كان يعاقد الرجل فيقول امري امرك وهدمي هدمك وله من تركتي من مالي كذا وكذا
فكانت هذه سنتهم في الجاهلية فان لم يعين كل واحد منهما للآخر شيئا حتى مات احدهما ورث
ماله حتى انزل الله تعالى آخر سورة الانفال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
فصارت ناسخة لتلك الآية الرابعة عشر قوله تعالى فاعرض عنهم وعظهم فيها مقدم و
مؤخر معناها فعظهم واعرض عنهم وكان هذا في اول الاسلام ثم نسخ الله تعالى الاعراض
والوعظ باية السيف الآية الخامسة عشر قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك
فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما نسخ الله ذلك بقوله تعالى
استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الآية
فقال النبي صلى الله عليه وسلم لازيدن على سبعين فنزل الله تعالى سواء عليهم استغفرت
لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم الآية فصارت ناسخة لما قبلها الآية السادسة عشر
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثباتا والثبات العصب
المتفرقون صارت الآية التي في سورة التوبة ناسخة لها وما كان المؤمنون
لينفروا كافة الآية السابعة عشر قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع
الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا نسختها آية السيف الآية الثامنة عشر
قوله تعالى فاعرض عنهم منسوخة باية السيف وتوكل على الله محكم الآية التاسعة عشر

قوله تعالى

قوله تعالى لا يكلف الله نفساً نسختها آية السيف وقوله تعالى وما لكم في المنافقين فئتين
نسختها آية السيف فهي مع هاتين الآيتين الرابعة والعشرين الآية الثالثة والعشرون
قوله تعالى الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق الى قوله سبيلا نسختها
آية السيف الآية الحادية والعشرون قوله تعالى ستجدون آخرين يريدون ان
يأمنوكم ويأمنوا قومهم نسختها الله تعالى بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
الآية الثانية والعشرون قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم نسختها الله تعالى
بقوله تعالى براءة من الله ورسوله الآية الثالثة والعشرون قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً
قتل م متعمداً فجزاؤه جهنم وذلك ان مقيس بن صبابة الليثي قاتل اخيه بعد اخذه الدية ثم
ارتد كافراً ولحق بمكة فانزل الله تعالى هذه الآية واجمع المفسرون كلهم على انها
منسوخة غير عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم فانهما قالا انها محكمة
فاحتج ان الوعيد لا يكون فيها قال الشيخ رحمه الله قد روي عن علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه انه نظر ابن عباس فقال له من اين لك انها محكمة فقال تكاثف الوعيد
فيها وكان ابن عباس مقيماً على احكامها فقال امير المؤمنين علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه نسخها الله تعالى بآيتين آية قبلها وآية بعدها في النظم في سورة النساء
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن قوله تعالى اثماً عظيماً
وبآية بعدها وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء الى قوله ضلالاً بعيداً وقال جماعة من المفسرين ان الله نسخها بالآية التي
في سورة النساء ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والآية
آخر م وبآية التي في سورة الفرقان وهو قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الهاً

لا

الى قوله منها نارا ثم استثنى بقوله الا من تاب الآية الى قوله والمؤمنين وقوله تعالى ان المنافقين في الدرك
الاسفل من النار نسخها الله تعالى بقوله في الآية التي تليها الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله
والله اعلم **سورة المائدة** وهي مدنية تحتوي على تسع آيات منسوخة اولها يا ايها الذين
آمنوا لا تحلوا شعائر الله الى قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد فهذا محكم والمنسوخ
قوله تعالى ولا آمين البيت الحرام الى قوله يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا الى ههنا
منسوخ وباقيها محكم فنسخ المنسوخ باية السيف وذلك ان الحطيم واسمه شريح بن ضبيعة بن
شرحبيل البكري قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له اعرض علي دينك فعرض
عليه فقال ارجع الى قومي كنت معهم فان اجابوني والا ابوا علي كنت معهم ثم
خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد دخل بوجه كافر
وخرج بعقبي غادر فمر بسرح النبي صلى الله عليه وسلم فاستاقه فطلبه المسلمون في اثره
فاعجزهم فلما كانت عمرة العقبة وهو العام السابع خرج النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه
معتمرون فقالوا يا رسول الله الحطيم بن هند فغير عليه تلبية وعزموا على ذلك فانزل الله تعالى
هذه الآية يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله الى قوله ورضوانا ثم نسخت
باية السيف الآية الثانية قوله تعالى فاعف عنهم واصفح نزلت في اليهود ثم نسخ
بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الآية الثالثة قوله
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية ثم استثنى منها بما بعدها فقال الا الذين
تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فصارت ناسخة لها الآية الرابعة قوله تعالى فان جاؤوك
فاحكم بينهم او اعرض عنهم فخير بين الحكم والاعراض فصار ذلك منسوخا بقوله
وان احكم بينهم بما انزل الله واختلف المفسرون على وجهين فقال الحسن

البصر

الى الليل والسعي والنحر فهي محكمة غير منسوخة الحكم والاعراض نسختها التي بعدها وهي قوله تعالى وان
احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم الآية الخامسة قوله تعالى ما على الرسول الا
البلاغ نسخ باية السيف الآية السادسة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم
الآية نسخ آخرها اولها وقال ابو عبيد ليس في كتاب الله آية جمعت بين الناسخ والمنسوخ
الا هذه الآية قال الشيخ رحمه الله وليس كما قال بل في كتاب الله تعالى غير هذا و
موضع المنسوخ منها الى قوله لا يضركم من ضل والناسخ قوله تعالى اذا اهتديتم
والهدى هنا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد روى ابو عبيد القسم بن سلام
عن النبي صلعم انه قرأ هذه الآية فقال انكم تقرؤون هذه الآية وتضعونها في غير
موضعها والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر او ليعمنكم الله بعقاب
بعقاب او ليدعونه فلا يجاب لكم الآية السابعة قوله تعالى يا ايها الذين شهادة
بينكم الآية الله سبحانه وتعالى اجاز شهادة الذميين على وصية في السفر ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فبطلت شهادة اهل الذمة في الحضر والسفر
وذلك ان تميم الداري وعدي بن يزيد الانصاري ارادا ان يركبا البحر فقال لهما
قوم من اهل مكة ان خرج معكما مولى تعطيانه بضاعة وهو آل العاص فاعطوه
بضاعة فاخرجوه معهما فمرض الى ان مات وافتداه منه وقبلاه فلما رجعا اليهم
قالوا ما فعل ابو الله مولانا قالوا مات قالوا وما كان من ماله قالوا فذهب فتحاكموا
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الآية وآخران من غيركم الآية
ثم صار ذلك منسوخا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فصارت شهادة الذ ميين صح
ممنوعة منسوخة في السفر واجمعوا على الآية الثامنة قوله تعالى فان عثر على
انهما استحقا اثما الى علم نزلت في تميم بن اوس الداري وصاحبه

عدی بن یزید الانصاری مولا عمرو بن العاص ثم نسخ الله تعالى حكمها بالآية التي في سورة
النساء القصرى وهی الطلاق من قوله واشهدوا ذوی عدل منكم الآية الثانية
قوله تعالى ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها الى هنا منسوخ او نصفه او ان
تزدادوا ايمانا بعد ايمانهم وباقيها محكم نسخ ذلك الآية بشهادة اهل الاسلام سورة
الانعام مكية غير تسع آيات وهی مما نزل بالليل تحتوی على اربع عشرة آية منسوخة
اولها انی اخاف ان عصيت ربی عذاب يوم عظيم نسخت بقوله ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخر الآية الثانية قوله تعالى لست عليكم بوكيل لكل نبأ مستقر والمنسوخ
قد لست عليكم بوكيل نسخت بآية السيف فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الآية الثالثة
قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون فی آياتنا فاعرض عنهم الى قوله وما على الذين
يتقون من حسابهم من شیء كان ذلك اول الامر ثم نسخت بقوله تعالى فی سورة النساء
ولا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فی حديث غيره الآية الرابعة قوله تعالى وذر الذين اتخذوا
دينهم لعبا ولهوا يعنی اليهود والنصارى نسختها قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا
باليوم الآخر الآية الخامسة قوله تعالى ثم ذرهم فی خوضهم يلعبون فيها محذوف تقديره
قل الله انزله ثم ذرهم فی خوضهم يلعبون امر بالاعراض عنهم ونسخ ذلك بقوله تعالى فا
قتلوا المشركين حيث وجدتموهم الآية السادسة قوله تعالى فمن ابصر فلنفسه ومن عمی فعليها
وما انا عليكم بحفيظ نسخت بآية السيف الآية السابعة قوله تعالى واعرض عن المشركين نسخت
بآية السيف الآية الثامنة قوله تعالى وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل
نسخت بآية السيف وقيل ان آية السيف نسخت من القرآن مائة واربعة وعشرين آية
الآية التاسعة قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله الآية نهاهم
الله تعالى عن سب المشركين ثم نسخ ذلك بآية السيف الآية العاشرة قوله تعالى

[illegible]
تقدم و تأخر را گویند
شرف بر چهار قسم است
شرف ذاتی و شرف بصفت
و شرف اضافی و شرف ...
و ضعف ...
اول مثل علت و معلول
دوم مثل لازم و ملزوم
سوم مثل صفت و موصوف
و چهارم مثل اجزا
زمان ...

قوله تعالى فذرهم وما يفترون نسختها آية السيف الآية الحادية عشر قوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه نسخت بالآية التي في سورة المائدة اليوم أحل لكم الطيبات
يعني الذبائح وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم الآية الثانية
عشر قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون
نسخت بآية السيف الآية الثالثة عشر قوله تعالى قل انتظروا إنا منتظرون نسخت
بآية السيف الآية الرابعة عشر قوله تعالى إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست
منهم في شيء نسخت بآية السيف سورة الأعراف مكية إلا ثمان آيات وهي قوله
واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إلى قوله وإنه لغفور رحيم نزلت
في اليهود في المدينة وهي تحتوي على آيتين منسوختين الآية الأولى قوله تعالى
وأملي لهم موضع النسخ منها أي خل عنهم ودعهم وباقي الآية محكم نسخ المنسوخ
بآية السيف الآية الثانية جميعها محكم غير آية واحدة وهي قوله تعالى خذ العفو وأمر
بالعرف وأعرض عن الجاهلين فهي من أعاجيب المنسوخ لأن أولها منسوخ وآخرها
منسوخ وأوسطها محكم فمعنى قوله تعالى خذ العفو أي الفضل من أموالهم وقد ذكره
في سورة البقرة والأمر بالمعروف محكم وتفسير العرف المعروف وقوله تعالى وأعرض
عن الجاهلين منسوخ بآية السيف وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
جبريل عليه السلام أتاه فقال قد جئتك من عند ربك بمكارم الأخلاق قال وما ذاك
قال صل من قطعك وأعط من حرمك واعف عمن ظلمك قال ابن مسعود أمر أن
يأخذ العفو من أخلاق الناس سورة الأنفال مدنية إلا آيتين منها وإذ يمكر بك
الذين كفروا الآية وقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيها

من المنسوخ ست آيات أولها قوله تعالى يسألونك عن الأنفال يعني الغنائم قل
قل لهم الأنفال لله والرسول وإنما سألوه أن ينفلهم الغنيمة فنسخ ذلك بقوله تعالى
واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه الآية وقوله يسألونك عن الأنفال
قيل الأنفال الغنائم وعن هاهنا صلة في الكلام تقديره يسألونك الأنفال وذلك
أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ضعفهم وقلة عددهم يوم بدر قال مرغبا لهم و
محرضا لهم من قتل قتيلا فله سلبه ومن أسر أسيرا فله فداؤه فلما وضعت الحرب
أوزارها نظروا إلى الغنيمة فإذا هي أقل من العدد فنزلت يسألونك عن الأنفال
الآية الثانية قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم نسختها الآية التي تليها وهو قوله تعالى
وما لهم ألا يعذبهم الله الآية الثالثة قوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف نسخها الله تعالى بالآية التي تليها وهو قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون
فتنة الآية الرابعة قوله تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها الآية وباقي الآية محكم هكذا
هذا قيل انه يعني من قبائل اليهود ثم نسخها الله تعالى بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
ولا باليوم الآخر الآية الخامسة قوله تعالى وإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين الآية فخفف فنسخها بالآية التي تليها فقال سبحانه الآن خفف الله عنكم وعلم
أن فيكم ضعفا الآية السادسة قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من و
لايتهم من شيء وذلك أنهم كانوا يتوارثون بالهجرة لا بالنسب ثم قال إلا تفعلوه تفعلوه
تكن فتنة في الأرض وفساد كبير ثم نسخ ذلك بقوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم
أولى ببعض الآية سورة التوبة مدنية وهي من أواخر ما نزل من القرآن وفيها
إحدى عشر آية منسوخة أولها قوله تعالى براءة من الله ورسوله إلى قوله فسيحوا

في الارض اربعة اشهر الآية والتي تليها نسختها آية السيف ثم نسخ الله تعالى بابتداء
هذه السورة كل عهد ومخالفة كانت بينه وبين المشركين ثم قال الله تعالى فاذا انسلخ فاذا انسلخ الخ
الاشهر الحرم يعني المحرم هذا شرط لمن لم يكن بينه وبينهم عهد لانه جعل عدة مدة
المخالفة اربعة اشهر من يوم النحر وجعل مدة من لم يكن بينه وبينهم عهد خمسين
يوما فقال سبحانه فاذا انسلخ الاشهر الحرم يعني المحرم الآية الثالثة قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم هذه الآية استثنى الله منها بقوله فان تابوا
واقاموا الصلوة واقامة الصلوة ههنا الاقرار بها واداؤها وهذه الآية من
اعاجيب القرآن لانها نسخت مائة واربعة وعشرين آية ثم نسخها الله تعالى بقوله وان
احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله الآية الرابعة قوله تعالى
الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم نسخت بآية السيف
الآية الخامسة والسادسة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها لها
الى اليم والتي تليها نسختهما آية الزكوة المفروضة الآية السابعة قوله تعالى الا تنفروا
يعذبكم عذابا اليما الآية الثامنة قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا نسختهما
قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة الآية التاسعة قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم الآية نسخت بقوله تعالى فاذا استاذنوك لبعض شانهم فاذن لمن
شئت منهم الآية العاشرة قوله تعالى استغفر لهم الآية فقال الرسول صلى الله عليه وسلم
لازيدن على السبعين فانزل الله تعالى ناسخها سواء عليهم استغفرت لهم
ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم الآية الحادية عشر قوله تعالى ومن الاعراب من
يؤمن بالله واليوم الآخر سورة يونس عليه السلام مكية الا آيتين وفيها ثلث آيات م

نزلت المدينة في أبي بن كعب الأنصاري وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
يا أبي إن الله عز وجل أمرني أن أقرأ عليك القرآن قال أبي يا رسول الله وقد
ذكرت هناك قال نعم فبكى بكاء شديدا فنزلت فيه قل بفضل الله وبرحمته فبذلك
فليفرحوا الآية فهي شرف وفضل لأبي وحكمها في غيرها وفي الآية التي
تليها ذم القوم لأنهم حرموا ما أحل الله لهم فصار حكمها في كل من يفعل ذلك
إلى يوم القيامة وعلى أول ما كان نزل من القرآن تحتوي على ثمان آيات منسوخة
أولها قوله تعالى إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم نسخ بقوله ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الآية الثانية قوله لولا أنزل عليه آية
من ربه إلى قوله تعالى فانتظروا إني معكم من المنتظرين نسخ بآية السيف الآية الثالثة
قوله تعالى وإما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك نسخ بآية السيف الآية الرابعة
قوله تعالى وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم الآية نسخ بآية السيف الآية الخامسة
قوله تعالى أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين نسخ بآية السيف الآية السادسة
قوله تعالى فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم نسخ بآية السيف الآية السابعة
قوله تعالى فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه إلى قوله وما أنا عليكم بوكيل نسخ بآية السيف
الآية الثامنة منه قوله تعالى واتبع ما يوحى إليك واصبر نسخ الصبر عنه بآية السيف سورة
هود عليه السلام مكية غير آيات نزلت في نبهان التمار وهي قوله تعالى أقم الصلاة
طرفي النهار وزلفا من الليل وما بعدها فيها منسوخ أربع آيات منها إنما
أنت نذير والله على كل شيء وكيل نسختها آية السيف الآية الثانية قوله تعالى
من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نسخها الله تعالى بالآية التي في بني إسرائيل

وهي قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد الآية الثالثة
قوله تعالى وقل للذين لا يؤمنون اعملوا على مكانتكم انا عاملون نسختها آية السيف
الآية الرابعة قوله تعالى وانتظروا انا منتظرون نسختها آية السيف **سورة يوسف عليه السلام**
مكية وليس فيها ناسخ ولا منسوخ **سورة الرعد مكية** واختلف المفسرون فيها فقال ل ٢
الاكثرون هي مكية وقال قتادة هي مدنية قال المحققون من اهل التاويل نزلت منها
ثلاث آيات بالمدينة وسايرها بمكة والمنزل بالمدينة قوله تعالى هو الذي يريكم
البرق خوفا وطمعا الى قوله دعوة الحق نزلت في عامر بن الطفيل واربد بن ربيعة
العامري ابين وقدوما على النبي صلى الله وطلب اربد الصاعقة وكفى الله
الله تعالى عامر بن الطفيل بغدة في عنقه فمات وهو يقول غدة كغدة البعير وموت
في بيت سلولية فلم تنزل به حتى مات وعجل الله بروحه الى النار وكانا قدما
على النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عامر بن الطفيل اتبعك يا محمد على ان تكون انت
على المدر واكون انا على الوبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا فقال تكون انت
على الخيل وانا على الرجل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا قال فاكون خليفة من بعدك
فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا قال فعلى ما اتبعك قال على ان تكون رجلا من المسلمين لك
ما لهم وعليك ما عليهم قال اكون كسلمان وابن مسعود وعمار فقراء اصحابك فقال
النبي صلى الله عليه وسلم ان شئت قال فباللات والعزى لاملانها عليك خيلا ورجالا
ثم خرجا فقال اربد لقد عجلت ولكن ترجع بنا اليه فتحدثه انت واقتله انا او
احدثه انا وتقتله انت قال افعل فدخلا عليه فقال عامر اعرض على امرك ثانيا
وعامر ينتظر اربد لا يصنع شيا البتة فلما قال قام فخرج فلحقه اربد فقال له ربد

ويحك قلت لي تحدثه حتى تشغله فقلت انا فما رايتك صنعت شيئا قال اخذني الشيء
يجامع جعوتي فشغلني عما اردت فخرجا فاصابته صاعقة فهلكا اربد وعا
مر وبه غدة كغدة البعير ولم تنزل به حتى مات وعجل الله بروحه الى النار وفيها
من المنسوخ آيتان آية مجمع على نسخها وآية مختلف في نسخها قوله تعالى وان ما نر
ينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب نسختها
السيف والمختلف في نسخها قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم الآية قال
مجاهد هي محكمة وقال الضحاك نسخها الله تعالى بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك والظلم ههنا الشرك سورة ابراهيم عليه السلام مكية غير آيتين
منها وهي قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا الى قوله قل تمتعوا
فان مصيركم الى النار نزلت في اهل بدر في قتلاهم واسراهم جميعها محكم عند جميع
المفسرين غير عبد الرحمن بن زيد بن اسلم فانه قال فيه آية منسوخة والجماعة على احكام
قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها هذا محكم عنده المنسوخ عنده ان
الانسان لظلوم كفار نسخه بقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الآية التي
في النحل سورة الحجر مكية تحتوي على خمس آيات منسوخات اولهن قوله تعالى ذرهم ياكلوا
ويتمتعوا الآية نسخها آية السيف الآية الثانية قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما
بينهما الا بالحق وان الساعة لآتية هذا محكم والمنسوخ فاصفح الصفح الجميل
نسختها آية السيف الآية الرابعة قوله تعالى فاصدع بما تؤمر واعرض عن
المشركين نصفها والآخر منسوخ وهو واعرض عن المشركين نسختها آية السيف الآية
قوله تعالى وقل اني انا النذير المبين نسخ معناها لا لفظها سورة النحل مكية

بجيب

انها من اعاجيب السور قالت طائفة نزلت بمكة وقالت طائفة نزلت بالمدينة والصحيح نزول
من اولها الى راس اربعين آية بمكة والباقي بالمدينة تحتوي على خمس آيات منسوخ
ما خلا ذلك وارسع بالاجماع فاولها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا
ورزقا حسنا اي تعدلون عن الرزق الحسن وهذه الآية ظاهرها تعداد النعم و النعم
باطنها توبيخ وتعيير نسخها الله تعالى بالآية التي في سورة المائدة وهو يا ايها الذين
آمنوا انما الخمر والميسر الى قوله تعالى فاجتنبوه الآية الآية الثانية قوله تعالى فان تو تولوا
فانما عليك البلاغ نسخها آية السيف الآية الثالثة قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه
الا من اكره نزلت في قوم من المسلمين الذين كان المشركون يعذبونهم ثم استثنى
بقوله الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الآية الرابعة قوله تعالى ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن منسوخة نسخها
آية السيف وقيل بل آية القتال الآية الخامسة قوله تعالى واصبر وما صبرك الا بالله
نسخها آية السيف سورة بني اسرائيل مكية الا آيات منها نزلت مدينة وهي قوله تعالى وان
كادوا ليستفزونك الآيات الثلاث وهي تحتوي من المنسوخ على ثلاث آيات الآية الاولى لى م
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه الى قوله وقل رب ارحمهما كما ربياني في
صغيرا نسخ الدعاء لاهل الشرك وبقي على عموم الآية وذلك اذا مات الوالدان بوان
وكانا مشركين فليس للولد المسلم ان يدعو لهما الآية الثانية قوله تعالى ربكم اعلم بكم ان
يشأ يرحمكم وان يشأ يعذبكم وما ارسلناك عليهم وكيلا نسخت بآية السيف عليهم
الآية الثالثة قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى
وقد روي عن ابن عباس رضه انها منسوخة بآخر الاعراف وهو قوله تعالى ولا

ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها الآية وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام
الصلوة سمع المشركون ذلك فسبّوا القرآن فنهاه الله تعالى عن الجهر بالقرآن ولا
تخافت فلا يسمع من وراءه ثم نسخ ذلك بقوله تع واذكر ربك في نفسك تضرعا و
خيفة ودون الجهر من القول الآية سورة الكهف مكية لا آيات منها وقد اجمع
المفسرون على احكامها الا ما روى عن السدي وقتادة فانهما قالا آية فيها
منسوخة وهو قوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر نسخها قوله تع وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وقال آخرون ليست بمنسوخة وانما هي تهديد ووعيد سورة مريم
عليها السلام مكية الا آيتين منها نزلتا بالمدينة فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة
واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا الا من تاب الآيتين تحتوي على خمس آيات
منسوخات اولها قوله تع وانذرهم يوم الحسرة اذ قضي الامر نسخ معنى الانذار
بآية السيف الآية الثانية قوله تع فخلف من بعدهم خلف استثنى الله تع الا من تاب
وآمن الآية الثالثة قوله تع وان منكم الا واردها استثنى الله تع بقوله ثم ننجي الذين
اتقوا الآية الآية الرابعة قوله تع فلا تعجل عليهم انما نعد لهم منسوخ وهذه الآية نصفها
نصفها محكم ونصفها منسوخ بآية السيف سورة طه مكية نزلت بمكة وهي تحتوي
على ثلث آيات منسوخات اولها فلا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه وقل
رب زدني علما هذا محكم وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما صلى بالحجر
فقرأ بهم سورة النجم وانتهت قراءته الى قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى اراد بقوله تع الكم الذكر وله الانثى فقال تلك الغرانيق
العلى وشفاعتهن ترتجى ثم مضى في قراءته حتى ختم السورة فقالت قريش قد

صب

قد صبا محمد الى ديننا فسجدوا حتى لم يبق بمكة الا ساجدا غير الوليد بن مغيرة
فانه اخذ كفا من حصا المسجد فرفعه الى وجهه فكبر فانزل الله تعالى جبريل فقال ما هكذا
الا نزلت عليك فقال وكيف انزلت علي فاخبره بالقرآن على حقيقته فاغتم صلى الله
عليه وسلم وحزن لذلك فانزل الله تعالى تسلية له وما ارسلنا من قبلك من ر
رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته اي قراءته وتلاوته فينسخ
الله تعالى ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله باياته وينبتها والله عليم بامره حكيم
بصنعه وتدبيره قال فكان النبي صلى الله عليه وسلم اذا جاءه جبريل عليه السلام بالقرآن ب
بغته في لفظه ليفرد على جبريل مرتين فانزل الله تعالى هذه الآية ولا تعجل با
لقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه ونزل لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا
جمعه وقرآنه يعني جمعه لك وقراءته عليك فاذا قراناه فاتبع قرآنه فبقي بين
لا تقدر ان تقراءه مع جبريل عليه السلام ولا تمكنه ان يلقي الامر حتى انزل الله تعالى
الاعلى في الاعلى فقال سنقرئك فلا تنسى فصار هذا ناسخا لما كان قبله فلم
ينس شيئا حتى لقي ربه عز وجل الآية الثانية قوله تعالى فاصبر على ما يقولون
وسبح بحمد ربك كان هذا قبل ان تنزل الفرائض وصار منسوخا باية السيف
الآية الثالثة قوله تعالى قل كل متربص فتربصوا جميع الآية منسوخ باية السيف

سورة الانبياء عليهم السلام

نزلت بمكة وتحتوي على ثلث آيات منسوخات
متصلات نسختها ثلث ناسخات متصلات اولهن انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم الى قوله تعالى وهم فيها لا يسمعون فقالت قريش شتمنا محمد ابالاس
حيث تلا هذه الآيات فقال لهم ابن الزبعرى انا اخصم محمدا بهذه الآيات فقالوا

وكيف تخصم فقال ان اليهود عبدت عزيرا وان النصارى عبدت المسيح بن مريم
وقالوا ثالث ثلثة والمجوس عبدت النار والنور والشمس والقمر وان الصابئة عبدت
الملائكة والكواكب فان يكونوا مع من عبدوه في النار فقد رضينا ان نكون مع اصنامنا
في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الى قوله تعالى وتتلقى
هم الملائكة ومنها رواية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما اجهلكم بلغتكم ان حملتكم
على لغتكم قال الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لان ما لما لا يعقل
ومن خطاب لمن يعقل نسخ ذلك بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآيات سورة
الحج نزلت في مواطن مختلفة وهي من اعاجيب القرآن لان فيها مكيا ومدنيا
وسفريا وحضريا وفيها ليليا ونهاريا وسلميا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها
وفي جملة عددها خلاف عددها الكوفيون ثمان وسبعين آية وعددها البصريون خمس
وسبعين آية وعددها الشاميون اربعا وسبعين آية وعددها المكيون سبعا وسبعين آية
وعددها المدنيون ستا وسبعين آية فاما المكي منها فمن رأس الثلثين منها الى
آخرها واما المدني منها فمن رأس خمس وعشرون الى الثلثين واما الليلي منها
فمن اولها الى رأس خمس آيات واما النهاري فمن رأس خمس آيات الى رأس سبع
آيات واما السفري فمن رأس ست آيات الى رأس اثنى عشر آية واما الحضري فالى
رأس العشرين منسوب الى المدينة لقرب مدته وتحتوي على ثلث آيات منسوخات اولهن
قل يا ايها الناس انما انا لكم نذير مبين نسخت النذارة بآية السيف
الآية الثانية قوله تعالى وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون نسخت بآية السيف
الآية الثالثة قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده نسخها الله عز وجل بقوله فاتقوا الله

عجب

النزول

ما استطعتم سورة المؤمنين نزلت بمكة وهي على آيتين منسوختين الاولى منها
فذرهم في غمرتهم حتى حين نسختها آية السيف الآية الثانية قوله تعالى ادفع
بالتي هي احسن السيئة نسختها آية السيف سورة النور مدنية باجماع المفسرين و
تحتوي على سبع آيات منسوخة اولها والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء نسخ الله تعالى ما لا يستطاع بقوله الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
اختلف المفسرون بعد ان اثبتوا نسخها هل تقبل شهادة القاذف ام لا قال
سعيد بن المسيب والشعبي والنخعي التوبة مقبولة والشهادة غير مقبولة وقال علي بن ابي
طالب كرم الله وجهه ومجاهد بن جبير وعبد الله بن عباس اذا قبلت التوبة قبلت
الشهادة وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لابي بكرة بعد اقامة الحد عليه
ان تبت قبلت شهادتك وقد ذهب آخرون الى ان شهادة القاذف لا تقبل
الآية الثانية قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة هذه الآية من اعاجيب
القرآن لان لفظها لفظ الخبر ومعناه معنى النهي تقديره والله اعلم لا تنكحوا زانية
ولا مشركة ومثل هذا في الخبر يقع بمعنى الامر مثل قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا
والمعنى ازرعوا وكذلك قوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير والمعنى اعلموا
وكذلك قوله ولكن رسول الله والمعنى قولوا انه رسول الله واما قوله الزاني لا
ينكح الا زانية او مشركة فان قال قائل لم بدأ الله بالزانية قبل الزاني
وبدأ بالسارق قبل السارقة وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم في سورة المائدة اختلف
المفسرون على وجهين فقالت طائفة هي محكمة وقال آخرون هي منسوخة ثم قالوا
بانها منسوخة وهو قول الاكثرين قالوا نسخها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم

الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم الآية ومن قال إنها محكمة قال لو أن لا يزني
الزاني زنا بها ابتداء واختلف أهل العلم في الزانية هل تحرم على زوجها أم لا فقال الأكثرون
لا تحرم عليه وقال آخرون إذا وقع الزنا قبل العقد لم يزل الزانيين أبداً وقال آخرون
من الصحابة والتابعين تحل عليهما جميعاً إذا زنيا قبل العقد إن تابا جميعاً وتأولوا
قوله تعالى وتوبوا إلى الله جميعاً الآية وقال ضحاك بن مزاحم مثلهما كمثل رجل دخل
البستان فأخذ منه شيئاً غصباً ثم عاد فاشترى منه شيئاً بثمنه فكان ما أخذه غصباً
حراماً وما ابتاعه حلالاً ومذهب عائشة رضي الله عنها أنه إذا فسد الأصل فسد الفرع
وقد روي عن مجاهد أنه قال لو أن امرأة زنى بها عشرة لم تحرم عليه وقال ضحاك إذا زنت
لم تحرم عليه كما لو زنى الرجل لم تحرم عليها قال الشيخ رحمه الله تعالى ليس في كتاب الله
معنى السفاح إلا في هذا الموضع وقد ذكر النكاح في كتاب الله تعالى وهو ينقسم على أقسام منها
ما كني بالنكاح عن العقد قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم
طلقتموهن من قبل أن تمسوهن الآية وجاء نكاح آخر وهو الوطي لا العقد وهو
قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وجاء نكاح آخر لا
وطي ولا عقد وهو بمعنى الحلم والعقل وهو قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا
النكاح وجاء نكاح آخر لا وطي ولا عقد ولا حلم ولكنه يسمى المهر باسم النكاح وهو قوله
تعالى وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً وهو بمعنى المهر وكما الله تعالى في هذا الموضع
باسم النكاح ومعناه السفاح الآية الثالثة قوله تعالى والذين يرمون أزواجهم ولم
يكن لهم شهداء إلا أنفسهم قيل نزلت في عاصم بن عدي الأنصاري وكان مقدماً في
الأنصار وذلك أنه قال لرسول الله صلعم يا رسول الله أتانا في أمر عظيم رجل يدخل

ملم

بينة فيجد مع امرأته رجلا فان شهد عليه اقيم الحد عليه وان عجل عليه فقتله قتل به فى الصنع
ومضى على ذلك جمعة او جمعتان حتى ابتلى رجل من اهل عاصم فوقع فى هذا البلاء
ووجد مع امرأته رجلا فجاء عاصم الى رسول الله صلعم وقال يا رسول الله لقد ابتليت
بهذه البلية فى رجل من اهل بيتى كما قلت فان رجلا من اهل بيتى وجد مع امرأته
رجلا فنزل جبرئيل فى حال محمد والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم
فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين والخامسة ان غضب الله
عليها ان كان من الصادقين وذلك ان الله تع امر باللعان فى ذلك وصورته الى
يجاء بهما فى ملأ من الناس او بعد صلوة من الصلوات فيصعد الرجل على المنبر فى الجامع
فيحلف بالله اربعة ايمان انه لصادق فيما قذف زوجته ويقول فى الخامسة لعنة الله عليه
ان كان كاذبا فيما قال ثم ينزل من الموضع الذى ارتقى عليه وتصعد المرءة وتحلف هى
اربعة ايمان بالله ان زوجها لكاذب فيما قذفها وتقول فى الخامسة غضب الله عليها
ان كان صادقا فيما رميها به فاذا فعلا ذلك فرق بينهما بغير طلاق ولم يجتمعا بعد ذلك
ابدا فاذا جاءت هى بحمل لا يلحق الزوج منه شئ ولو جاءها بولدها فان حلف
احدهما ونكل الآخر اقيم الحد على الناكل فان نكلا جميعا اقيم الحد عليهما جميعا والحد فى مذهب
اهل العراق الجلد وفى مذهب اهل الحجاز الرجم الآية الرابعة قوله تع يا ايها الذين آمنوا
لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا هذا مقدم ومؤخر ومعناه
حتى تسلموا وتستأنسوا والاستئناس ههنا الاذن بعد السلام نسخها قوله تعالى
ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم يعنى الى آخر الآية
الخامسة قوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن الآية نسخها بعد قوله تعالى

بقوله والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهن جناح ان يضعن ثيابهن
غير متبرجات بزينة والذي يضعن الجلباب والخمار ثم قال وان يستعففن خير لهن
الآية السادسة قوله تعالى فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم الآية نسخت بآية السيف وباقي
الآية محكم الآية السابعة قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم نسخها الله تعالى
بالآية التي تليها وهي واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا سورة الفرقان
مكية وفيها من المنسوخ آيتان مثلا صفتان احديهما والذين لا يدعون مع الله الها
آخر الى قوله ويخلد فيه مهانا ثم استثنى الله تعالى بقوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا
واختلف المفسرون في التبديل أيقع في الدنيا ام يقع في الآخرة فقالت طائفة التبديل
في الدنيا يصير فكان الاصرار على الذنب الاقلاع عنه ومكان المعصية التوبة ومكان
الاقامة على الذنب الاعتذار منه وقال آخرون التبديل يقع في الآخرة وهو قول علي
بن الحسين بن ابي بدر وجماعة وقد روي عن محمد بن واسع انه قال ما يسرني ان
القى الله حتى يبدل بتراب الارض خطايا تكتب حسابا على منها مغفورة لي ثم تلا هذه
الآيات الاخرى تمام الآية الآية الثانية قوله تعالى واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما
منسوخة بآية السيف سورة الشعراء مكية الا قوله والشعراء يتبعهم الغاوون الى
آخر السورة فانها نزلت بالمدينة في شعراء المشركين ثم استثنى الله في شعراء المسلمين
فقال الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية وهم حسان بن ثابت بن مالك وعبد الله وكعب
بن رواحة رضي الله تعالى عنهم والذي نسخها هو الشعر بالطاعة فصار الاستثناء
ناسخا لما قبله قوله والشعراء يتبعهم الغاوون سورة النمل مكية جميعها محكم غير
آية واحدة وهو قوله تعالى فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل انما انا

من

انما انا من المنذرين نسخ معناها لا لفظها بآية السيف سورة القصص مكية وهي من
السور التي نزلت متوالي في النصف الاول يونس وهود ويوسف عليهم السلام متواليات
ونزلت في النصف الثاني الشعراء والنمل والقصص متواليات وليس في القرآن غير هذه الا
الحواميم فانها نزلت على التوالي وهي محكمة غير قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعر ضوا عنه
وقالوا لنا اعمالنا ولكم اعمالكم نسخت بآية السيف سورة العنكبوت نزلت
من اولها الى رأس العشر بمكة ومن رأس العشر الى آخرها بالمدينة وفيها من المنسوخ آيتان
الاولى قوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن نزلت في اهل الكتاب
ثم نسخت بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى قوله تعالى حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون الآية الثانية قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آيات
من ربه قل انما الآيات عند الله الى هنا محكم والمنسوخ منها قوله تعالى وانما انا نذير
مبين نسخ بآية السيف سورة الروم نزلت بمكة وجميعها محكم غير الآية التي في آخرها
وجميعها محكم منسوخ غير الكلام الذي في وسطها وهو قوله تعالى فاصبر الآية الصبر منسوخ
وهو قوله تعالى ان وعد الله حق محكم وباقيها منسوخ بآية السيف سورة لقمان عليه
الصلوة والسلام مكية وجميعها محكم غير كلمات من اول آية وهي قوله تعالى ومن كفر فلا
يحزنك كفره هذا منسوخ بآية السيف وباقيها محكم سورة المضاجع وهي سجدة
مكية وجميعها محكم غير آية في آخرها وهي قوله تعالى فاعرض عنهم وانتظر انهم منتظرون
هذه منسوخة بآية السيف سورة الاحزاب مدنية وفيها من المنسوخ اربع آيات
اولها قوله تعالى يا ايها النبي انا ارسلناك شاهدا ومبشرا والتي تليها وكلام في الآية
الثالثة وهو قوله تعالى ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذاهم نسخت بآية السيف

الآية الرابعة قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد نسخت بالآية التي قبلها في النظم وهو قوله
تعالى يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن الآية سورة
سبأ مكية وجميعها محكم غير آية واحدة وهي قوله تعالى قل لا تسألون عما أجرمنا ولا
نسأل عما تعملون نسخ ذلك بآية السيف سورة الملائكة مكية وجميعها محكم غير آية
واحدة وهي قوله تعالى إن أنت إلا نذير نسخ معناها لا لفظها بآية السيف
سورة يس مكية وقد اختلفوا في سورة يس فقال الأكثرون هي محكمة ليس فيها ناسخ
ولا منسوخ [illegible] بآية السيف وباقيها محكم سورة والصافات مكية وجميعها محكم غير أربع آيات
منسوخات آيتان [illegible] والأخريان بالمعنى مثلا متفقان أولهن قوله تعالى
فتول عنهم حتى حين نسخ ذلك بآية السيف والقبر هم فسوف يبصرون مثله وقوله
فتول عنهم حتى حين وأبصر فسوف يبصرون وهي الحينين فكان في الحين الأول و
انتظار أمر الله بقتالهم والحين الثاني وقعة أهل بدر أو [illegible] سورة داود عليه السلام
وهي ص مكية وجميعها محكم غير آيتين منها وهي إن يوحى إلي إلا أنما أنا نذير مبين
نسخ معنى النذارة بآية السيف الآية الثانية قوله تعالى ولتعلمن نبأه بعد حين
نسخت بآية السيف سورة الزمر مكية غير ثلث آيات [illegible] فيها وهي قوله قل يا عبادي الذين أسرفوا
على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إلى قوله وأنتم لا تشعرون وهي تحتوي من المنسوخ
على ثماني آيات أولهن قوله تعالى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون نسخت بآية السيف الآية
الثانية قوله تعالى قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم نسخ بقوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الآية الثالثة قوله تعالى فاعبدوا ما شئتم من
دونه نسخت بآية السيف الآية الرابعة قوله تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد نسخ

معناها

معناها بآية السيف الآية الخامسة قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم الآية نسختها
بآية السيف الآية السادسة قوله تعالى فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها
نسخت بآية السيف الآية السابعة قوله تعالى أليس الله بعزيز ذي انتقام نسخ الامر الطبري
بآية السيف الآية الثامنة قوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب
والشهادة نسخ معنى الآية بآية السيف سورة المؤمن مكية وفيها من المنسوخ ثلث
آيات الاولى قوله تعالى فاصبر ان وعد الله حق نسخ الصبر دون الآية بآية السيف والثانية
كتب الله تعالى سبع سور نزلت في الحواميم واحدة بعد واحدة الا الحواميم الآية الثانية
قوله تعالى فالحكم لله العلي الكبير نسخ الحكم في الدنيا بآية السيف الآية الثالثة قوله تعالى فاصبر
ان وعد الله حق فاما نرينك بعض الذي نعدهم الآية نسخ اولها وآخرها بآية السيف
سورة المصابيح وهي سجدة الحواميم مكية وهي ما تدل على التوالي جميع الحواميم
وجميعها محكم غير آية واحدة وهي قوله تعالى ولا تستوي الحسنة ولا السيئة نسختها آية السيف
سورة الشورى مكية وفيها من المنسوخ سبع آيات الاولى قوله تعالى والملائكة يسبحون
بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض نسختها الآية التي في المؤمن وهي قوله تعالى والملائكة
يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون للذين آمنوا الآية الثانية قوله تعالى والذين اتخذوا من
دونه اولياء الله حفيظ عليهم وما انت عليهم بوكيل نسختها آية السيف الآية الثالثة
قوله تعالى فلذلك فادع واستقم كما امرت وقل آمنت بما انزل الله من كتاب وامرت
لاعدل بينكم الله ربنا وربكم الى آخرها محكم وباقيها منسوخ بقوله تعالى قاتلوا الذين
لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الآية الرابعة قوله من كان يريد حرث الآخرة
نزد له في حرثه نسخت بقوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء

لمن تريد الآية الخامسة قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون والتي
تليها الناسخ ذلك بقوله تعالى ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل ثم قال
الله تعالى انما السبيل على الذين يظلمون الناس ثم قال ولمن صبر وغفر الآية الآية
السابعة قوله تعالى فان اعرضوا فما ارسلناك عليهم حفيظا نسخت بآية السيف وفيها آية مختلف السابعة ل
في نسخها وهي قوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى فاختلف
المفسرون فيها على وجهين فقال ابو صالح هي محكمة واحتج بان النبي صلى الله
عليه وسلم لما قدم المدينة احسن الانصار جواره وجوار اصحابه واسوه بالاموال والانفس
وقال بعضهم لبعض ان لرسول الله مالا اذا وفد عليه الوفود والنفقة عليهم فلو الا نعمل صح
نشاء ذمته في ذلك فنزلت قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقوله
صلى الله عليه اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وهو حبل فيكم ممدود وعترتي اهل
بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقالت الجماعة نسخت بقوله تعالى قل
ما سألتكم من اجر فهو لكم سورة الزخرف مكية وفيها من المنسوخ ثلث آيات الاولى
فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون نسخها الله تعالى بآية السيف الآية الثانية فاصفح
عنهم وقل سلام الى هنا منسوخ والباقي محكم الناسخ بآية السيف الآية الثالثة قوله تعالى
فذرهم يخوضوا ويلعبوا نسختها آية السيف سورة الدخان مكية وفيها من المنسوخ
آية واحدة وهي قوله تعالى فارتقب انهم مرتقبون اي فارتقب بهم العذاب انهم
يرتقبون بك الموت والارتقاب الانتظار نسختها آية السيف سورة الشريعة مكية وفيها
من المنسوخ آية واحدة هي قوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله
في عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان بينه وبين رجل من المشركين مشاجرة فهجوه فوثب عليه

فنزلت هذه الآية فاختلف المفسرون فقالت طائفة لا يألونهم نعم الله وقال آخرون
لا يجازونهم نعمة الله عندهم فصارت منسوخة بآية السيف سورة الأحقاف مكية وفيها من
المنسوخ آيتان الأولى منهما قوله قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي
ولا بكم وليس في كتاب الله من المنسوخ آية عمل حكمها إلا هذه لأن حكمها بقي بمكة عشر
سنين وبالمدينة ست سنين وكان المشركون يقولون كيف يجوز لنا أن نتبع رجلاً
ما يدري ما يفعل به ولا بأصحابه وقال المنافقون من أهل المدينة مثل ذلك فلما كان
عام الحديبية أنزل الله تعالى نسخها وهو أول الفتح فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتهلل فرحاً فقال لقد أنزلت علي اليوم آية هي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس
قيل وما ذاك يا رسول الله فتلا عليهم إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك وما تأخر إلى ويهديك صراطاً مستقيماً يعني ما تقدم من ذنب قبل الرسالة وبعدها
وقيل ما تقدم من ذنب أبيك آدم وما تأخر من ذنب أمتك وقيل ما تقدم من
ذنب أبيك إبراهيم عليه السلام وما تأخر من ذنوب النبيين عليهم السلام وقال آخرون
ما تقدم من ذنبك يوم بدر وذلك أنه جعل يدعو ويقول إن تهلك هذه العصابة
لن تعبد في الأرض أبداً وجعل يردد هذا القول دفعات فأوحى الله تعالى
إليه من أين تعلم أني إن أهلكت هذه العصابة لا أعبد أبداً فكان هذا الذنب
المتقدم وأما الذنب المتأخر فيوم حنين لما انهزم الناس قال لعمه العباس
وابن عمه أبي سفيان ناولني كفاً من حصا الوادي فناولاه فأخذه في يده
ورمى به في وجوه المشركين وقال شاهت الوجوه حم لا ينصرون وانهزم القوم
عن آخرهم فلم يبق أحد إلا وامتلأت عيناه رملاً وحصاً ثم نادى في أصحابه

انهزموا

رجعوا فقال لهم عند رجوعهم لو لم ارمهم لما انهزموا فانزل الله تعالى وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى فكان هذا الذنب المتأخر على هذا اللفظ معارضة
لقائل ان يقول كيف اثبت له الرمي ونفاه واثبته لنفسه تعالى فالجواب عن ذلك
ان الرمي يحتوي على اربعة اشياء على القبض والارسال والتبليغ والاصابة
فاثبت الله تعالى لنفسه خصلتين وهي التبليغ والاصابة واعطى نبيه صلى الله عليه وسلم
خصلتين وهي القبض والارسال فنزلت عليه صلعم اول الفتح الى قوله وكان الله
عليما حكيما فقالت الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله ليهنك ما انزل عليك فقد
اعلمك الله تعالى ما يفعل بك فما ترى فيما يفعل بنا فنزل وبشر المؤمنين بان لهم
من الله فضلا كبيرا ثم نزل ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها ويكفر عنهم سيئاتهم وكان ذلك عند الله فوزا عظيما
فقال المنافقون من اهل المدينة والمشركون من اهل مكة قد اعلم الله محمدا ما
يفعل به وباصحابه فما عسى ان يفعل بنا فنزلت ويعذب المنافقين والمنافقات ب ٣
من اهل المدينة والمشركين والمشركات من اهل مكة الظانين بالله ظن
السوء الى قوله تعالى وساءت مصيرا فقال عبد الله بن ابي بن سلول هب ان
رسول الله صلعم يهزم جيشا او عليهم فكيف استطاعته بفارس والروم فانزل
الله تعالى ولله جنود السموات والارض اكثر من فارس والروم وكان الله عزيزا
منيعا في قدرته حكيما في سلطانه وتدبيره وصنعه وليس في كل سورة الفتح
نسخ آيات غير هذه الآية الآية الثانية قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من
الرسل نسخ معناها بآية السيف سورة محمد صلى الله عليه وسلم وهي احدى السور

التي

احدى السور السبع عشر المختلف في تنزيلها فذكر السدي والضحاك بانها نزلت بمكة
وذكر مجاهد انها نزلت بالمدينة وبتنزيل المدينة اشبه والله اعلم وفيها من المنسوخ
آيتان اولها فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب الآية قوله تعالى فاما منا بعد
واما فداء نسخت بالآية التي في الانفال وهي اذ يوحي ربك الى الملائكة اني
معكم فثبتوا الذين آمنوا سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا
فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان الآية الثانية قوله تعالى ولا يسألكم اموالكم
نسخها ان يسألكموها فيحفكم تبخلوا سورة الفتح مكية باجماع المفسرين و
ليس فيها منسوخ وقيل مدنية ولكن فيها ناسخ وهي احدى السور الست التي فيها ناسخ
آيات نسخت سبع كلمات وهي مما نزل في الحديبية سورة الحجرات نزلت بالمدينة
وباجماعهم ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة ق ويقال لها الباسقات
مكية بالاجماع وفيها من المنسوخ آيتان الاولى قوله تعالى فاصبر على ما يقولون
نسخ الصبر بآية السيف الآية الثانية قوله تعالى نحن اعلم بما يقولون وما انت
عليهم بجبار اي بمسلط نسخ بآية السيف سورة والذاريات مكية وفيها من المنسوخ
آيتان الاولى فتول عنهم فما انت بملوم نسختها الآية التي تليها وهي وذكر فان الذكرى
تنفع المؤمنين الآية الثانية قوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم نسختها
آية الزكاة سورة والطور مكية وفيها من المنسوخ آيتان الاولى قوله تربصوا فاني
معكم من المتربصين نسخ ذلك بآية السيف الآية الثانية قوله تعالى فاصبر لحكم ربك
فانك باعيننا معنى الصبر نسخ بآية السيف وقد قيل والله اعلم انه نسخ قوله تعالى
فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون بآية السيف سورة والنجم مكية
وفيها من المنسوخ آيتان الاولى قوله تعالى فاعرض عن من تولى عن ذكرنا

نسخ معنى الاعراض بآية السيف الآية الناسخة قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى نسخ
ذلك بقوله تعالى والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذرياتهم
فيجعل الولد الطفل يوم القيمة في ميزان ابيه ويشفع الله الآباء في الابناء والابناء
في الآباء يدل عليه قوله تعالى آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا سورة
القمر مكية وفيها من المنسوخ آية واحدة وهي قوله تعالى فتول عنهم يوم يدع الداع
الى شيء نكر والمنسوخ بآية السيف وآخرها محكم والله اعلم سورة الرحمن
سبحانه وتعالى مكية ويقال نزلت بالمدينة ومكة اشبه وليس فيها ناسخ ولا منسوخ
سورة الواقعة مكية وقد اجمع المفسرون على ان لا منسوخ فيها غير مقاتل
بن سليمان فانه يقول فيها من المنسوخ آية واحدة وهي ثلة من الاولين وقليل
من الآخرين نسخها ثلة من الاولين وثلة من الآخرين سورة الحديد
مكية وقيل مدنية وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة التي ذكر نزلت
بالمدينة باجماع وفيها من المنسوخ آية واحدة وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة وذلك ان رسول الله صلعم
لما كثرت عليه المسائل وكان يخشى على امته ان يفرض عليهم فيبرم بها فانزل الله
هذه الآية فامسكوا عن سؤاله فقال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه في القرآن آية
ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي فقيل له وكيف ذلك فقال ان النبي صلعم
لما كثرت عليه المسائل انزل الله تعالى عليه هذه الآية ولم اكن املك الا دينارا
فصرفته بعشرة دراهم وكنت كلما سألته عن مسألة تصدقت بدرهم بعشرة دراهم
حتى لم يبق معي غير درهم فتصدقت به وسألته فنسخ الآية قوله تعالى أأشفقتم
أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا أن تقدموا

فأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون فنسخ الله
الآية فخفف بفضله بفعلها علي بن أبي طالب كرم الله وجهه سورة الحشر
مدنية وليس فيها منسوخ وفيها ناسخ وهو قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل
القرى الآية نسخ الله تعالى بها ويسألونك عن الأنفال سورة الممتحنة مدنية و
فيها من المنسوخ ثلث آيات الأولى لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين
ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم والله يحب المقسطين نسخت
بالآية التي تليها ونسخ معنى الآيتين بآية السيف الثانية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن
مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار في سبيعة ابنة الحارث الهلالية وذلك أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية صالح المشركين على يدي عمر رضي الله عنه وعلي كرم الله وجهه
على أنه يرجع في ذلك العام ولا يدخل مكة وكتب بينه وبينهم كتابا على أنه من جاء رده عليهم
ومن جاءهم من عنده لا يردونه عليه فكره أناس من المسلمين هذا الشيء لكن لهيبة رسول الله صلعم
اسكتوا كراهية منهم فلما فعل راجعا لحقته من المشركين سبيعة بنت الحارث فقالت يا
محمد يا محمد إني جئت مؤمنة بالله ومصدقة بما جئت به فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم ما جئت به
وصدقت ثم أجلها فلما همّ بالرد جاءوا فدخل المشركين من زوجها عبيد الله بن
البنانش وهو وافد المدينة فقالوا يا محمد ألم تحفظ لنا كتابك حتى غدرت فهمّ
النبي صلى الله عليه وسلم بردها فأتاه جبريل قد نزل فقال اقرأ يا محمد يا أيها الذين إذا جاءكم المؤمنات
مهاجرات الآية فلما جاءت سبيعة بنت الحارث قال النبي صلى الله عليه وسلم ما أخرجك إلا غيرة
من أهلك أو العداوة لبيت أهلك أو محبة للقدوم على المدينة وإلا ميلا إلى خليل فقالت

والذي بعثك بالحق نبيًّا ما خرجت الا مؤمنة بالله ورسوله مصدقة فهذا تفسير قوله تعالى فامتحنوهن
الله اعلم بايمانهن اى حلفوهن بعد مؤمنات والتحليف ههنا الى الحالف والحلف بعد اليمين وكذلك
كل حالف ومحلوف له ان كان محقا او مبطلا فعلى المحلوف له ان يصدقه ويقبله وقد روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف فلم يصدق لم يرد على الحوض قوله فان علمتموهن
مؤمنات اي حلفن لكم فلا ترجعوهن الى الكفار فقد انقطعت عصمتهن من ازواجهن لا هن
حل لهم ولا هم يحلون لهن ثم قال وآتوهم ما انفقوا اي اعطوا ازواجهن المهر الذي ساق
اليهن ان ردتم نكاحها وان لم ترجع بذوا لكاحها فلا شيء عليكم ثم قال ولا تمسكوا بعصم الكوافر

بعصم

وهذا محكم من الآية ثم قال واسألوا ما انفقتم وليسألوا ما انفقوا ذلكم حكم الله يحكم
بينكم والله عليم حكيم نسخ الله ذلك بقوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين
الى قوله تعالى الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم فعلم الخليفة انه هو الذي نقض هذا الشرط
ونفاه واذهبه اعز دينه لا امره بقتل اعداه من المشركين الآية الثالثة قوله تعالى وان
فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم اي فغنمتم وذلك ان ام حكيم بنت ابي سفيان
كانت تحت عياض بن غنم فهربت ولحقت بمكة فامر الله تعالى المسلمين ان يعطوا زوجها
من الغنيمة بقدر ما ساق اليها من المهر ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجد
تموهم والله اعلم سورة الصف وهي مدنية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الجمعة مدنية ليس فيها
ناسخ ولا منسوخ سورة المنافقين مدنية وفيها ناسخ وليس فيها منسوخ والناسخ قوله تعالى
سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم الآية سورة التغابن مدنية وقيل مكية وفيها
ناسخ وليس فيها منسوخ والناسخ قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الآية سورة الطلاق
وهي سورة النساء القصرى وفيها ناسخ وليس فيها منسوخ والناسخ قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم

عدل منكم سورة التحريم مدنية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الملك مكية باجماعهم وهي السورة التي
تمنع من عذاب القبر والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان في القرآن سورة ثلثون آية
تمنع من عذاب القبر وهي محكمة وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة ن مكية وهي من اوائل
القرآن في التنزيل وفيها من المنسوخ آيتان الاولى فذرني ومن يكذب بهذا الحديث
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون نصفها منسوخ بآية السيف والنصف الثاني
محكم الآية الثانية قوله تعالى فاصبر لحكم ربك نسخ معنى الصبر بآية السيف وذلك ان الله
امره بالصبر عليهم سورة الحاقة مكية وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة المعارج مكية وفيها من
المنسوخ آيتان الاولى فاصبر صبرا جميلا نسخ بآية السيف الآية الثانية قوله تعالى فذرهم
هم يخوضوا ويلعبوا نسختها آية السيف سورة نوح عليه السلام مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ
سورة الجن مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة المزمل مكية وفيها ناسخ ومنسوخ والمنسوخ
من المنسوخ على خمس آيات اولهن يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا وذلك ان الله تعالى
فرض عليه قيام الليل فقام صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه ثم ان الله تعالى خفف عنه
من الكل الى النصف وزاد على النصف الثلثين ثم نقص منها الى الثلث ثم نقص من ذلك
فكان آخر الفرض عليه ثمان ركعات وقد قيل عشر والها تعود على النصف الى الثلثين
الى هذا الموضع من الآية الثالثة وقام صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه وكان
يقوم على اطراف انامله فعطف الله تعالى عليه برحمته فقال تعالى طه ما انزلنا عليك
القرآن لتشقى اي طا الارض بقدميك فبقي هذا الفرض عليه وعلى اصحابه سنة ثم
نسخ ذلك بقوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من
الذين معك علم ان لن تحصوه والاحصاء الكتابة على الطاقة وقامت عائشة

كان رسول الله صلعم يقوم قدر ما ينام وينام قدر ما يقوم فبقي على هذا الفرض سنة فلما حال الحول
نسخ ذلك بقوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطايفة من
الذين معك الآية وذلك ان الله عز وجل عجز الخلق عن علم الاوقات فانهم وان عرفوا لا
ينتبهون الا عنده ثم قال علم ان سيكون منكم مرضى يطيقون القيام وآخرون يضربون
في الارض يبتغون من فضل الله والضرب ههنا السير كما قال لا يستطيعون ضربا في الا فی م
وقال في النسا واذا ضربتم في الارض وفي سورة المائدة ان انتم ضربتم في الارض
وذلك بمعنى المسير ثم قال وآخرون يقاتلون في سبيل الله فشغلهم الغزو عن القيام ثم قال فاقرءوا
ما تيسر منه ولا تعالوا بما تيسر للقليل والكثير واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واقرضوا الله
السوله
قرضا حسنا الى قوله غفور رحيم وليس في كتاب الله سورة اولها وآخرها الا هذه
الآية الثانية قوله تعم واهجرهم هجرا جميلا نسختها آية السيف الآية الثالثة قوله تعم وذرني
والمكذبين نسختها آية السيف الآية الرابعة قوله تعم انا سنلقي عليك قولا ثقيلا ثم قال
الله تعم يريد الله ان يخفف عنكم الآية الخامسة قوله تعم ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ
الى ربه سبيلا نسختها آية السيف سورة المدثر مكية باجماعهم وفيها من المنسوخ آية واحدة
وهي قوله تعم ذرني ومن خلقت وحيدا نزلت في الوليد بن المغيرة المخزومي ثم صار
حكمها عاما فيه وفي غيره الى يوم القيمة نسخ ذلك بآية السيف سورة القيمة مكية وفيها من
المنسوخ آية واحدة وهي قوله تعم لا تحرك به لسانك الآية نسخ ذلك بقوله تعم سنقرئك
فلا تنسى سورة الانسان مدنية وفيها خلاف وفيها من المنسوخ ثلث آيات الاولى قوله تعم
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا وهذا الحكم في اهل القبلة واسرى المشركين ثم نسخ ذلك بآية
السيف الثانية قوله تعم فاصبر لحكم ربك نسخ ذلك بآية السيف الآية الثالثة قوله تعم

وقوله تعالى إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا نسخ التخيير بآية السيف سورة المرسلات مكية
ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة النبأ مكية وهي آخر ما نزل [illegible] من المكي الأول وليس
فيها ناسخ ولا منسوخ سورة النازعات مكية ليس فيها ناسخ سورة عبس مكية وفيها حلت من
السور السبع عشرة وفيها من المنسوخ آية وهي قوله تعالى كلا إنها تذكرة فمن شاء
ذكره منسوخ بقوله تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله سورة التكوير مكية وفيها من المنسوخ
آية وهي قوله تعالى لمن شاء منكم أن يستقيم نسخت بالتي تليها وهي وما تشاءون إلا أن يشاء
الله رب العالمين سورة الانفطار مكية وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة المطففين
نزلت في الهجرة بين مكة والمدينة وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الانشقاق مكية
ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة البروج مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الطارق مكية
وفيها من المنسوخ آية وهي قوله تعالى فمهل الكافرين أمهلهم رويدا نسخت بآية السيف سورة
الأعلى سبحانه وتعالى مكية وفيها ناسخ وليس فيها منسوخ والناسخ منها سنقرئك فلا
تنسى سورة الغاشية مكية وفيها من المنسوخ آية وهي قوله تعالى لست عليهم بمصيطر
نسخت بآية السيف سورة الفجر مكية وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة البلد مكية وقيل أنزلت
عام الفتح ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة والشمس مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة
والليل مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة والضحى نزلت بمكة وشأن رسول الملك أبطأ
اليهود وفي ترك البشر فبلغ الإسلام جميعها محكم ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة ألم نشرح
نزلت بمكة وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة والتين مكية وفيها من المنسوخ آية واحدة
وهي قوله تعالى أليس الله بأحكم الحاكمين ومعناها منسوخ ولفظها محكم نسختها آية السيف سورة
العلق نزلت بمكة وهي أول ما نزل من القرآن وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة القدر مكية

وليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة والعاديات مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة القارعة مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ
التكاثر مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة والعصر مكية فيها خلاف وقد اختلف المفسرون فقال
الاكثرون ليس فيها ناسخ ولا منسوخ وقال الآخرون فيها ناسخ ومنسوخ وهو قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر نسخ بقوله تعالى الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية سورة الهمزة مكية نزلت في
الاخنس بن شريق وقيل مدنية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الفيل مكية باجماعهم ليس فيها ناسخ
ولا منسوخ سورة قريش مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة ارايت الذي نزل نصفها بمكة ونصفها
بالمدينة فنصفها الاول الى قوله تعالى ولا يحض على طعام المسكين نزل بمكة في العاص بن وائل
السهمي والنصف الثاني الى آخرها نزل بالمدينة في عبد الله بن ابي الحارث من المنافقين
فويل للمصلين الآية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الكوثر مكية او مدنية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ
سورة الكافرون مكية وفيها من المنسوخ آية واحدة وهو قوله تعالى لكم دينكم ولي دين نسخها
آية السيف سورة النصر مدنية وقيل مكية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة تبت مكية ليس فيها ناسخ
ولا منسوخ سورة الاخلاص نزلت بالمدينة في شان اربد بن ربيعة العامري وفي شان
عامر بن الطفيل وقد قيل نزلت بمكة وجميعها محكم ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الفلق
مدنية ليس فيها ناسخ ولا منسوخ سورة الناس نزلت بالمدينة وقيل بمكة والله اعلم وجميعها
محكم ليس فيها ناسخ ولا منسوخ قال الشيخ هبة الله اعلم ان كل امر واحد عن كل ما في القرآن
من قوله فاعف عنهم واعرض واصفح الصفح الجميل وما شاكله نسخته آية السيف وكل ما في
القرآن اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم نسخها قوله تعالى انا فتحنا لك فتحا
مبينا الآية وكل ما في القرآن من الذين عاقدت ايمانكم نسخها واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض وكل ما في القرآن من صلح وعهد وحلف وموادعة نسخها براءة من الله ورسوله

ورسوله الى رهس العشر الآيات منها وكل ما في القرآن من الصبر على الذين اوتوا الكتب
والامر بالصفح عنهم نسخه قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
الآية وكل ما في القرآن من الامر بالشهادة نسخه قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا الآية
وكل ما في القرآن من التشديد والتهديد نسخه قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وكل ما في القرآن لنا اعمالنا ولكم اعمالكم نسختها آية السيف وكل ما في القرآن
مما كان اهل الجاهلية نسخها الله تعالى بامره ونهيه والامر من الله تعالى ينقسم اقساما
فمنه امر حتم لا بد له يفعل مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ومنه امر ند ب
والاول ... على فعله الحرج وهو كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وهو للامر احفظ
ومنه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنه امر عند القدرة وهو قوله تعالى
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فجلوسه الى لها بغلى العموا فضل
تنقضي الامر واما النهي فالنهي عنه مبينة فهو على الحظر لا على الاباحة فهذا جمل جمع
في الناسخ والمنسوخ قال قال الشيخ ابو الفتح هبة الله بن سلامة ... نسخ هذه جملة من ب ح ٤
كتب الناسخ والمنسوخ التي سمعتها من شيوخ المفسرين وائمة المحدثين من كتب
الكلبي عن ابي صالح حدثنا ابو اسحق ابراهيم بن احمد المروزي المقرئ قال حدثنا الكلبي
ابو جعفر احمد بن الفرج المفسر حدثنا ابو عمر حفص بن عمر الدوري حدثنا محمد بن
مروان عن محمد بن السائب الكلبي عن ابي صالح واسم ابي صالح باذان وهو مولى
ام هانئ بنت ابي طالب اخت علي بن ابي طالب عن ابن عباس رضي الله عنهم ومن كتب مقاتل
بن سليمان حدثنا ابو عبد الله ... بن الحسن حدثنا عبد الله بن ثابت حدثنا ابي حدثنا
الهذيل بن حبيب عن مقاتل عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهم ومن كتب
الهذيل

مجاهد بن جبير حدثنا محمد بن المطهر المغربي المعروف بابن ابي حواء الشيخ الصالح حدثنا جعفر
بن احمد الباقلاني حدثنا احمد بن عيسى البزي حدثنا ابو حذيفة عن شبل بن ابي
نجيح عن مجاهد ومن كتب عكرمة بن عمار حدثنا به ابو حفص عمر بن احمد الواعظ و
ابو بكر بن احمد بن ابراهيم البزاز قال حدثنا ابو حفص بن كامل حدثنا محمد بن سعد
حدثنا ابي عن ابيه عن اسلافه عن جده عن عطية ومن تفسير يحيى بن سلام
حدثنا ابو القاسم عبد الله بن يحيى المعروف بابن ابي حنيفة الواعظ الدقاق
حدثنا الحسن علي بن محمد بن يحيى عن ابيه عن يحيى بن سعيد عن قتادة واستخرجته في جملة
وتسعين تفسير الطول ذكر اسانيدها وانما قصدنا في هذا الكتاب الجمع من
العلم ليقرب على الناظر فيه النفعة فنسأل الله تعالى الرشاد والنفعة و
والزيادة لا النقص لانه بجده ومنه تعالى علوا كبيرا تمام شد اين نسخه شريفه
لطيفه محترمه بدست فقير حقير كثير العصيان اميدوار از رحمت سبحان
غلام فخر الدين ولد ... صوفي هر كس خواند دعا طمع دارم
زانكه من بنده گنهكارم سنه ١٢٤١

رجل وضع ولده الرضيع في المسجد ليلا
ثم ندم فرجع ليرفعه فاذا فيه ولدان
لا يعرف ولده من غيره ما تا حكم
بصير ماله ميراثا لواحد منهما
ولا ميراث واحد منهما من صاحبه
وما لهما ليست الا كالقرابة
بجمهور نا شئ

بسم الله الرحمن الرحیم — رسالهٔ ملا زاهدی

بعد حمد ثنا مدح خدا — نعت پیغمبر و دلیل هدا — بشنو این چند بیت تا گردی
مطلع بر قواعد قرا — نون تنوین و نون ساکن را — چار حال است با حروف هجا
اول ادغام دومین اظهار — سیومین قلب چارمین اخفا — هست در حرف یرملون ادغام
غنه در واو میم نون با یا — هست در شش حروف حلق اظهار — حرف قلب است با چو انبئنا
در حروف بقیه اخفا کن — که شود غنه در وی پیدا — لام الله را بکن تفخیم
فتح و ضم قبل او چو برد ثنا — را چو مفتوح گشت یا مضموم — ساز تفخیم تا رهی ز خطا
را مکسور را بکن ترقیق — چونکه ساکن بود نظر بکن — هین که ماقبل گر بود مفتوح
یا که مضموم همچو مرسیها — ساز تفخیم گر بود مکسور — جز ترقیق نیست هیچ را
مگر آن دم که بعد از او آید — یکی از حرفهای استعلا — همچو قرطاس فرقه مرصاد و
شد بفرق دو قول از علما — یا که آن کسر عارضی باشد — مثل ارجع ما تقفا هیهیا
یا بود کسره در دیگر کلمه — مثل رب ارجعونی فذرها — که بتفخیم اندرین سه حال
کرده اجماع جمله فضلا — حرف مد است واو یا الف — همچو یوحی الیها او فی بنا
همزه چون بعد حرف مد آید — مد بکش صاف تا نبینی خلل — اینچنین بعد حرف مد ساکن
چونکه واقع شود مد است انجا — چونکه بود حرف قلقله ساکن — جنبشش ده و با لحسن ادا
قطب جد را تو حرف قلقله دان — هست قظ خص ضغط استعلا — در بود قبل بعد ها ضمیر
متحرک چو نون منها — واو حاصل بکن ز ضمه او — ور بود کسره یا شود بید ا
ور یکی از حروف لین آید — از پس میم ساکن ار واما — میل ده میم را بجانب ضم
مثل کنتم بها و هم فیها — ذال در ذال ظا شود مدغم — دال در دال اینچنین در تا

لام قل همچو لام بل مدغم ۲ شده در حرف لام هم در را تا نباشد بکس ازو عا م

در دو حرف تیز و نیکو در طا

در بیان وقف

میم را رمز وقف لازم دان طا باو وقف مطلق است اما جیم رمز جواز وقف آمد

لیک بود وصل اندر و راجح رمز لا وقف هیچ باشد لا قی صلی رمز وقف و وصل بود

نزد بعضی ز هم ببنید جدا قاف هم نیز بعضی وقف بود در صلی وصل را شمار اولی

موجب وقف با تنفس دان وقفه سین سکته را بهم جا رخصت آمد بوقف ضیق النفس

وقف را حرف صاد و ظا بر جا کاف در حکم سابق است قلی جانب وقف او بود اقوی

وجه را های سوی وقف آمد وقف دان حکم آیه تنها چون شود ضم با آیه رمز دیگر

حکم آن رمز میکند پیدا لیک چون لا با آیه جمع شود هست در اضطرار وقف روا

چون شود اهل بصره کوفه متفق ثبت کن بهر ده با یا سر علی لیک زهر جمس

ها نویس ای گزین اهل صفا در زمانی که مختلف باشند تا و ها را همیشه ا مل ا ۲

بهر کوفی بهر ده بنجی عین خفیف بهر بصری ما ملا تا شاره ما به بصری ست

لیک تقیص و ریست در معنی لیک مخصوص آیه کوهر شده در عرف زمره فضلا ۲

مدنی را زاید مدنی است مکی زیکی را بی نشان رمز شد ۵

در بیان وصل صدر سوره بسم الله

یازده سوره است در قرآن که درو وصل اسم اولی است فاتحه قارعه قمر رحمن ۲

کهف انعام انبیا سبا سوره الحاقه علق فاطر ورنه دگر است قطع سزا

بینه با قتال آل حکم عبس تبت و دو قل لا سجده در رعد ظل سبحان است

علق حج و لیک در او لی نمل و مریم و نجم و انشقت اذا و الا قیم صا و اعراف است ط

باز در سجده لیک شمار جمله واجب گفته اند فقها بهر عبداله و فد کردم نظم ۲

بعنایات حضرت مولی ۳

تا سود

جیم حاینه نگذ شتن هم روا ست
لیک اینجا ابتدا و ان بهتر شد
زا محوز الابتدا و ان در خور است
لیک بگذشتن از و او ما تر است

[illegible] تجوید از وقف ... برنام

تا شود مستفید ازین امان   حق رساند بمقصد اقصی

بسم الله الرحمن الرحیم

بعد حمد خدای دو جهان   ستایش انبیا و جمله نهان   وز پی نعت محمد صلوات
بر روان رسول و یاران   گویمت تا بیاری توفیق   مخرج حرفها کنم با تو بیان
در مخارج خلاف بسیار است   آنچه جمهور رفته اند بر آن   شانزده مخرج است چون خواهی
که شناسی مخرج حرف از آن   همزه فتحه دار را آور   بر سر حرف ساکن بدان
چون زبان خوانم از ادای   ما بقی را بدین قیاس بخوان   هفت حرف است مخرج است بحلقی
اول او وسط نهایت آن   الف ها و همزه از اقصی است   عین حا از میانه کن بیان
غین خا که صاحب نقطند   ز اول حلق شود بیان   نزد بعضی الف ز جوف بود
بلکه قول از هوای دهان   مخرج قاف دوست هر دو حرف   قاف از منتهای کام زبان
مخرج کاف نیز چون قاف است   لیک در محله است برتر از آن   غلصمی قاف کاف شد عکدی
لهوی هر دو را است نام از آن   غلصمه اول لهات بود   عکده آخر شمی بسوی دهان
مخرج جیم شین یا بیقین   وسط کام است با میان زبان   از کنار زبان که در دهان
وز طواحن اقصی ضاد تو را   از سوی راست یا ز جانب چپ   لیک از جانب چپ است آسان
از کنار زبان آخر کام   حرف لام است ای پدر زمان   مخرج نون سر زبان آمد
ونداین   با عدیل وی از بن دندان   مخرج را چو مخرج نون است   لیک با اندکی ز پشت زبان
لام با نون را بود لثوی   لثه گوشت است در بن دندان   مخرج طا و دال تا نطعی است
بیخ دندان پیشین اصل است   بود تیزی زبان دیگر   سر دندان پیشین علوی
صاد با زا و سین و همی باید   که بدانی تو مخرج بمیان   از کنار ثنایین زفوق
و ز لب اندکی برون تر از آن

دندانها ص س ز از تیزی سر زبان و میان
قواعد الکلام ...

دندانهای بالا ... الفوقانی

ظ ذ ث از بین زیر زبان
و سر دندانهای پیشین است
تو اعوانعوان ...

ذال با ظا تا برون آید ز | دال ز لثه تیز زبان ایجاب | چارده حرف دو مخرج شد بلب فا و میم و با و واو
سر دندان باد جو ضم با به | واو میم با ز وسط میان | مخرج آخرین و ما غ بود

میم تنوین نون از انجا خوان | چونکه ساکن بود با اخفا | مثل انجا که و لیو ما کان

نام دندانها

مجملاً ذکر نام دندانها | سیام بنعمت رحمن | چون ثنا یار بلمحات انیاب
پس ضواحک دیگر طواحن دان | چار اضراس اخر شش نام است | لیک نبود بعضی از آن اسنان
هر یکی نام چار دندان است | جز طواحن که سه چهار است آن | وان ثنایا چهار پیشین را
دو رته و دو زبرتفه چنان | بعد انیاب بیست دندان است | کرده اضراس نام مشن ... دان
این جمل بیت تا و ربنا | در بیان مخارج یاران | زاهد تشنه لب هیچ جوید
نما از یم رحمت غفران | ربنا اغفر لنا خطایانا | انک المستعان والمنان

تمت تمام شد سنه ١٢٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامدا لله تعالى أولا وثانيا ولمعان الثناء إليه ثانيا وعلى أفضل رسله محمد
وآله مصليا وفي حلبة الصلوة مجليا ومصليا وبعد فيقول العبد المتوسل
إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد
جده وأنجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف تنقيح الأصول أردت
أن أشرح مشكلاته وأفتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من
لم يحلها بنواظر الألباب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم أني لما سودت كتاب
التنقيح سارع بعض الأصحاب إلى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض
الأطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والإثبات
فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ
المكتوبة قبل التغير إلى هذا النمط ثم لما تيسر إتمامه وفقني بالاختتام ختامه
مشتملا على تعريفات وحدود مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصفة بعد
ضبط الأصول وترتيب أنيق لم يسبقني عليه أحد مع تدقيقات غامضة

المحكم ما ظهر منه المراد والتوحيض ما لا يظهر المراد منه

غاية قصدهم لم يبلغ رسائلهم العلم الى هذه الآمد فجعلته عراضة بل البضاعة مز
جاة للحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب في الاعصار ويستفتح
باسمه العالي في الاقطار والامصار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف
بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيت الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني
الطغيان واهتز بحسن شعائره المنابر والجدران رافع لواء الشريعة
الغراء حامي مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس
الاسلام والمسلمين المؤيد بالابد عليه فان من اقبل على شيء غاية الاقبال

٤٤

فكان الكتاب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوي
بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان
مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق
اشاراته ورأيت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع
لحاظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير
ان ينظر اليه فقصدت ان اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده
وتفهيمه على قواعد المعقول بانيا وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث
المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات

بقيم الطبع غاية الكمال

اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بالصرف اعني صرف العقول عن المعارضة والمراد ان الاعجاز في كلام ما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فما عبارة انه يسر ان في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه بحيث لا يقدر احد على معارضته واما السحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطفه بحيث يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال ابدع السحر بلفظ الجمع وعبر في الاعجاز بلفظ المفرد وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان هذا الكون كلية التي لو فتح عنا اعتقده وهو ان نوع السحر مخصوص بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر الصحيح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتاديته المعنى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز ملوح

الاهداب جمع هدب كرد

اهداب داشتند

سحر خوب

ای نیک

<table>
<tr><td>بذيله ونددفقيات على مقيده منيعة فجلو الكتب عنها بالكافية بسلك الضبط والا</td></tr>
<tr><td>يجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز واختار في الاعجاز العروة
وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ
الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام الذي يؤدي المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من طرق الالفاظ فلا يكون الا واحدا واما السحر في
الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته</td></tr>
<tr><td>الاصول واسأل الله تعالى ان يمتنع به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه وجعله
خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه واصول
الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج اولا الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال</td></tr>
<tr><td>الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء
العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام في
المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما
اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور سميناه
باعتبار تركيبها ووضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع</td></tr>
</table>

قوله اصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه بهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي اما ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان

واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا

لوجهه الكريم

فالاصول جميع ...

حكم ... قوله كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس ملوح

قوله الجنس كمختلفي الحقائق

لفظ الاصل

جنس ... ان ...

الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على جميع ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كل ما صدق الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فانه بعضهم من عكس الطرد بحسب متعارف العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية تعيينا كما لو قلنا كل انسان ضاحك وبالعكس كل ضاحك انسان ولو قلنا كل انسان حيوان ولا ينعكس الى كل حيوان انسان بلغ

والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي تبيين ان هذا الاسم لاى شيء وضع وشرطه
لكلا التعريفين الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
والعكس اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف
الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا
شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اى ما ان له لفظ الاصل لاى شيء
وضع فالتعريف الذي ذكره في المحصول لا يطرد لانه اى الاصل لا يطلق
على الفاعل اى العلة الفاعلية والشروط والصورة اى العلة الصورية
والغاية اى العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا
التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق
عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف لاى

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول وهذا
التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد
وقوله ما لها وما عليها ما ينتفع به النفس وما تتضرر به في الاخرة في اعلاء
كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام بدوام دولته وبقائه ...

مثل انعدد واحد احد قادر اعدد حكيم شهيد بدان آله نفس است
اى علم كلام اين عمل نميكنند الا لفظ فقه مىگويد اما اعتقاديات ميكنند
رسشمول به التعريف العمليات والاعتقاديات والوجدانيات
مقلد آن است كه استخراج مسئله كرده نميتواند آن است كه مع علم ادراك جزئيات است
مقلد بهر ان دليلش نميداند بمطلق فقه جزئيات است عام است
فقه ميداند
بمكنه ان يراد به
مثل الصلوة واجبة الزنا حرام از حديث
بهر ان دليلش فقه ميدانند
بعضى مسئله را استخراج ميكنند خود بنفس فقيه ميگويد
از آيت واز حديث واز اجماع واز قياس علم فقه ميگويند

والشريعة في اللغة وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك لاصول او لنهاية الكلامية ومباني الاصول ما ينبغي ان عليه في علم الذات والصفات والنبوة وتمهيد ثبوتها واصل اجماعه لكونها علما وفقه الطرق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبنية على الفقه ومبانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة وقد يتناوله كونه معاني الفقه لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب لحمادة باليسر للماء الدنيا وثواب العقبى وبدون درجات العلى اذ ينهج السواد ان دار لجزائه في هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحوال الجزئية باولتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصلها الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامام والمعاد وما يتصل به ذلك على قانون الاسلام

الجناب عزه وعلائه فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره
واستقل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد الجمود لا
يشعل نور الطبع نارا واظهر بعد الامحاء في طرق الدين القويم سبلا ومنارا
اقتضى من هذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة
هذا الكتاب الشريف بنعوته والقابه والآن اعزل عن الالتفات الى الدنيا
ومزخرفاتهم فضلا ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم
وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان
يعصمنا عن الخطأ والخطل كلا منا دعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا واليه
يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان
ذكر الله تعالى يكفي للكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى انا
انزلناه وبالحق نزل كقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم
لما كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحدة بالتاء يجوز في صفته التذكير
والثابت نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لاصولها من مباني
الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول الريح
الصبا والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان غالبا

والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابل الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاخبار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا يختص الحمد باللسان كان بيان الكلام بهاء النسب والمشارع جمع مشرعة اي موضع ورود الشارب او الشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهره وبينه وحاصل الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية التخييلية بمنزلة روضة وحديقة فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان

على أن جعل أصول الشرع ممهدة المباني وفروعها مرفوعة الحواشي أي
لطيفة الأطراف والجوانب دقيقة المعاني على أربعة أركان فعلى الأحكام
وأحكمه بالمحكمات غاية الإحكام وجعل المتشابهات مقصورات قيام
الاستتار بابتلاء قلوب الراسخين فإن إنزال المتشابهات على مذ
هبنا وهو الوقف اللازم على قوله وما يعلم تأويله إلا الله لابتلاء الرا
سخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول إلى ما يتشو
قون إليه من العلم بالأسرار التي أودعها فيها ولم يطلع أحدا من خلقه
عليها والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين منصة
العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن
جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه أي الخطاب
الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام
الدين بإجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
أراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائسين بها الحكم في المقيس وأراد با
لمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم مواقع سلوكهم بأقدام
الفكر من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع مبتداء

سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها
الى معانيه الشرعية الباطنة يجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع
ليهتدوا بها الى مقاصدهم وقال اي علماء هذه الاركان قصر الاحكام
ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على وجه
الذي هو اتقن بنى قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى
باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده واسعد
جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة
اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط في
الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب
والعقاب فالعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح
او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد
منها طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثنا
عشرة ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب فلا
يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر

وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم
الثاني اي مما يعاقب عليه فالتسعة الباقية تكون من الاول اي مما
لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها وان اريد
بما لها وما عليها يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه
تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام و
والمكروه تحريما مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
خارجا عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما
يحرم عليها فيشملان جميع الاقسام واذا عرفت هذا فاحمل على وجه لا
يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات
النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوه فمعرفة ما لها
وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما
عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها

ويمكن ان يراد من

من العمليات اى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا
على قوله ما لها وما عليها وان اردت ان يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد
وابو حنيفة انما لم يزد لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها
وما عليها سواء كان من الاعتقاديات والوجدانيات او العمليات
ثم سمى الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
والعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد
امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى الى اخره
فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات عن الحد اى يخرج
التصورات وبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية و
الحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله
بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى حكم الله تعالى المتعلق فالحكم
بهذا المعنى قسمان شرعى اى حكم الله تعالى بما موقوف على الشرع وغير
شرعى اى خطاب الله تعالى بما لا موقوف على الشرع كوجوب الايمان بالله
ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا موقوف على الشرع لتوقف الشرع
عليه الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام

اوليه اجماليه آن بيست كه مثل الصلوة واجبة لوجود المقتضى
والزنا حرام لوجود النافى اينها اوليه اجماليه است

اجماع حجت شرعية نظرية است اما شرعية عملية نيست

بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم
الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة
وبهذا القيد خرج علم المقلد لان المقلد وان كان قول المجتهد والمفتى دليلا
له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية خرج الاجمالية كالمقتضى
والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا اشكال انه لما
عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف
الشرعى فقال وقيل الحكم خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعرى
قوله خطاب الله تعالى جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين
خرج ما ليس كذلك فى الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم
فقال بالاقتضاء اى بالطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير
جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة
او التخيير اى الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية
والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفى وهو المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعى وهو الخطاب بان هذا سبب
ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلى

ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض
لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون
الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب
من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق
شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر
في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرفوا الحكم الشرعي بهذا البعض المتأ
خرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ فالحكم
على هذا الاسناد امر الى آخره والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة مجاز بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق
لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية ويرد
عليه اي على تعريف الحكم هو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت
بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين
الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا والفرح منه ما تعلق بفعل الصبي
كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس
متعلقا بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه

تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا الحج واما في غيرهما فان
تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول
لا على عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان لو
بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الآن لو
اعلم ان المصادر قد تقع ظروفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها
قوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج
منه ما ثبت بالقياس اي جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال
يدرك بالقياس ان كلام الله تعالى ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس
فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال والعقل يخرج نحو آمنوا
فاعتبروا اي من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان ههنا التصديق
ووجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال
الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح
ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال
في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة

ليصير الحد جامعا لافراد المحدود

توجيه

بافعال الجوارح

بل من افعال القلب

من العملية ومن المتعلق بافعال المكلفين

ما افعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما
يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية
التكرار وهو فرع جواب الاشكال المتقدم وهو قوله لخروج نحو آمنوا فاعتبروا
لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب كان نحو
آمنوا فاعتبروا من هذا الحكم لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا
في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فان احكامها شرعية
اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا ندرك الحكم في المقيس فيدخل في حد
الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم انه عندنا وعند
جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها مدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني
هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري
واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع
والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد
فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا التعريف صحيحا للفقه

للفقه المصطلح على مذهب الاشعري حتى ولا ايراد عليه اى على حد الفقه المصطلح التى
لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه
وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكره في المحصول لنخرج
مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم نخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما
فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم نخرج
لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها لانه
قيل لان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة
او لم يعلم كالمسائل الغريبة في كتب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب
الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم
بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا
لاخراجهما منه لذلك العذر الذي ذكره ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان
الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط لجميع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت
لا ادري ولا البعض لعدم نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر لجهل به ولا
التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير
منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء

لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة ره
لم يدر الدهر وللخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما
لا يكون للاجتهاد فيه مساغ والغرض لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به
نوع مخصوص لانه لا دلالة للفظ العلم عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد
ان يكون الفقه على الجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الا
حكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليه
عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي
وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله
عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعلمهم ما لم يظهر نزول
الوحي به بعد لا بعلمه الفقه والصحابة رضي الله عنهم لو بينهم كانوا كما ذكرنا
ولم يطلق اسم الفقه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية ليس
بشرط الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه لان المسائل
الفقهية للدور بل شرطه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون معروفا
ما ان شرطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع
فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وانعقد

العالم بجميع مسائل الفقه مع دلائلها ان كان مع ملكة الاستنباط الصحيح فهو المجتهد والا فالفقيه ومن يعلم المسائل الصحيحة والكتاب فان كان مع الدلائل فهو المتفقه والا فالمقلد

وما انعقد الاجماع عليه قطعية ولما بينا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على
القطعيات كالطب ونحوه ولما ثبت ان الشارع رع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام
صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن
المجتهد يكون ثبوت الحكم به مقطوعا به والظن في طريقه وهذا الجواب على مذهب
من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله
كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم به انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى
الدلايل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والا
جماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى
عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو
هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم
اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه
فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارد هذه الثلاثة
الحكم ثابت بالقياس ثابت بتلك الادلة والقياس ليس بمثبت بل هو مظهر
اما لظهور القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة
الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا

الا الدليل

السنة والاجماع

... العنة كنه به بت وسست واجماعات

وطي در حالة حيض مقيس عليه است لواطه مقيس است

لغزة طبع بس كو نه كرد وانشا نا ان ن ر ا

سليم بيت

فی المحصول والعلة هی الاذی واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة ربا
قفیز من الجص بقفیزین منه علی حرمة قفیز من الحنطة بقفیزین منها الثابتة
بقوله صلی الله علیه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا واما
المستنبط من الاجماع فاوردوا النظیر قیاس الوطی الحرام علی الوطی
الحلال فی حرمة المصاهرة ای كقیاس حرمة وطی ام المزنیة علی حرمة وطی
ام امته التی وطیها وحرمته فی المقیس علیها ثابتة اجماعا ولا نص فیه بل
النص ورد فی امهات النساء من غیر اشتراط الوطی ولما عرف اصول الفقه
باعتبار الاضافة فالآن یعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فیقول علم
اصول الفقه العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه علی وجه التحقیق ای العلم با
لقضایا الكلیة التی یتوصل بها الی الفقه توصلا قریبا وانما قلنا توصلا قریبا
احترازا عن المبادی كالعربیة والكلام وقوله علی وجه التحقیق احترازا عن علم
الخلاف والجدل فانه وان اشتمل علی القواعد الموصلة الی مسائل الفقه لكن
لا علی وجه التحقیق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة فی الار
شاد والمقدمة ونحوهما مما یبتنی علیها النكتة الخلافیة ونعنی بالقضایا الكلیة
المذكورة ما یكون احدی مقدمتی الدلیل علی حكم مسائل الفقه ای قیا

تمام

اى اذا استدل لك على حكم من مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل
الاول هى تلك القضايا الكلية كقولك هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على
ثبوته العكس وكل حكم يدل على ثبوته العكس فهو ثابت واذا استدل لك
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات
الكلية هى تلك القضايا كقولك هذا الحكم ثابت لانه كلما دل العكس على
ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن العكس دل على ثبوت هذا الحكم
فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها
مذكورة فى مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة فى قضية كلية هى
مذكورة فى مسائل اصول الفقه كقولك كلما دل العكس على الوجوب فى
صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة فى
تحت هذه الملازمة وهى كلما دل العكس على ثبوت كل حكم هذا الشان
يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل
العكس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل العكس على الجواز يثبت
الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتى الدليل يكون من مسائل
اصول الفقه بطريق التفهيم ثم اعلم ان كل دليل من الادلة

اى فى صورة النزاع
كالحرمة والندب والاباحة والنجزة

الشرع انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط مذكورة في موضعها وذلك ان

لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس

قد ادى اليه راى المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فى

القضية المذكورة سواء جعلت كبرى او ملازمة اى تصدق كلما ادى الشرع

على هذه القيود فى العلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود ويكون علمنا بالقضية

الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث

من مسائل اصول الفقه وقوله يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا مختص بالمجتهد فان

المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل

الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى

ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتابنا ولا

لا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فان الادلة الاربعة انما يتوصل

بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول

هذا الحكم واقع عندى لانه ادى اليه راى المجتهد وكل ما ادى اليه

رايه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من اصول الفقه فلهذا ذكر

بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فى هذا العلم

قوله ولا يبعد ان يقال انه يعم ليدل على انه بعيد لم يذهب اليه والمتقدمون وبعض الاصوليين ذكروا مباحث التقليد فى كتبهم مصرحين بان البحث عنها انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد ويوضح

علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا بد
الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق
لابد في هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يعتقد المجتهد اعتقد ذلك المقلد حقيقة
راى ذلك المجتهد وهذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى
المدلول فان الفقهية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع
الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة لخصوصية
ثابتة من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته با
لعكس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة
او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك الفقهية فان الاحكام تتعلق بما يحصل
افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية
سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك الفقهية الكلية اذ لا يحصل الاحكام بالنسبة
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون ترتيب الدليل على
اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا
شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه
ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم

هذا تفسير لقوله هذا شانه

قياس بهذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من
مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه
الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس
الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت القضية الكلية
المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل
التقريب المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم
كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا
يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي
ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن
عوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام
وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
الى قوله فيبحث يتعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا علم
انه يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقهما والمراد بالاحوال العوارض

العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها
يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان و
واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي والغير ما يتعلق بالادلة الاربعة
مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان
العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث
عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل
في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال
ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او محدثة او غيرهما فالقسم الاول
يقع محمولات في القضايا التي هي المسائل لهذا العلم والقسم الثاني يقع اما
صفاتا او قيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه الواحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام
يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة و
وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام القسم الاول ما يكون المبحوث
عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في
لحوق ما هو مبحوث عنها ككونها متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه

اعلم ان للبسيط معان الاول هو الجسم الذي لا يكون اجزاؤه اجسام مختلفة الحقائق
والثاني هو اقل الاجزاء والثالث هو ما لا جزء له حاشية بر اصفهاني

بسيط ما لا جزء له ۱۲

ما لا جزء له را بسيط ميگويند ۱۲
والتركيب ما له جزء ۱۲

والثالث ما لا يكون كذلك فالاول ما يكون محمولا في القضايا التي هي
مسائل هذا العلم والثاني ما يكون اوصافا وقيودا للموضوع القضايا فانه
قد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولك الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
والحكم العقوبة لا يثبت بالقياس والحكم زكوة الصبي عبادة واما الثالث
من القسمين فمعزول عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه
الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث
المذكور المدلول عليه بقوله يبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت
وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به واعلم ان
قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع
هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا العلم
فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي
مسائل فيلحق ويذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق هو التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى التصور

الى تصور او تصديق معظم مسائل المنطق راجع الى احوال تصور الموصل وان
كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الغير الموصل الى البحث
عن الماهيات انما هو للتبع فهذا البحث مذكور على سبيل التبعية فكذا ههنا وفي
بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الا
حتمال الاول في قوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك
الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة
الاربعة صحيح واما البعض الآخر كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب
بل هو مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فلو كان
المراد بالاثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك اللفظ فان اللفظ الواحد
لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا نريد في اصطلاحات العلماء او
غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت
ان اسمعك بعض مباحث التي لا يستغني المحصل عنها ولهذا كان لا يليق بهذا
الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون لاكثر من موضوع واحد
كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وبهذا

وهذا غير صحيح والتحقيق ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما
في اصول الفقه يبحث فيه عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن الموصل
تصورا او تصديقا الى التصور او التصديق وقد يكون لبعض العوارض التي لها مدخل
في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع
هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع
العلم الواحد شيئا كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات
الى المطالب واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم
الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة
فلا اعتداد به على ان لكل واحد بحسب اصطلاح علماء الفقه والهندسة علم
اي حين عدم اعتبار معنى يوجب الوحدة
واحد موضوعه شيئان فعل المكلف والمقادير وما ورد من النظر وهو
بدن الانسان والادوية نحو ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان
بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الحقيقة بدن الانسان
يبحث [illegible] من حيث السلامة
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولا معنى لها اذ الشيء مع تلك
الحيثية موضوع كما في الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي
يبحث فيه عن العوارض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة

والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه الذاتية ٢
لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية
المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث
٢ في علم عن نوع منها فالحيثية تكون بيانا لذلك النوع فقولهم موضوع علم الطب بدن
الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث
ان لها شكلا يراد بها المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض
وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول لكان الي يبحث في الطب والهيئة
عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين فقول هذا
غير ممتنع بل هو واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث
عن بعض منها كما ذكرناه وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة
فان الواحد الجسم يوصف بصفات كثيرة ولا يبعد ان يكون بعضها ايجابية
وبعضها سلبية والشيء منها لجمعه بجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان
يكون لذاته قطعا للتسلسل المبدأ فلحوق البعض الآخر منها ان كان للذاته
فهو المطلوب وان كان لغيره يستلزم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل

ان يبحث فيه المواحد اعراض ذاتية متنوعة

في المبدأ ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء
الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك
لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات
هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى
موضوع العلم فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى
تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر
في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة
اجسام العالم من حيث ان لها شكل وموضوع علم السماء والعالم
من الطبيعي اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد
لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا
انهما جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما
يلحقهما باعتبار الحيثيتين والواقع خلاف ذلك فينقسم الكتاب على قسمين القسم
الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب
والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقفا ورد ابن الحاجب

الركن الاول في الكتاب

مثل قراءة ابن مسعود

حديث قدسي

ابن الحاجب ان هذا التعريف دوری لانه عرف القرآن بما نقل فی
المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذی كتب فيه القرآن فاجيب
عن هذا بجوابين ولا دور لان المصحف معلوم فی العرف فلا يحتاج الی
تعريفه بقوله الذی كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيق هذا الموضع ان هذا
التعريف ای نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف
علی هذا فقلت وليس هذا التعريف لماهية الكتاب بل تشخيص له جواب ای كتب
تريدون القرآن فان علماءنا رحمهم الله قالوا هو ما نقل الينا الی آخره
فلا يحتاج الی ان يكون عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيص جواب ای كتاب تريدون ان عرفوا
القرآن بها فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على
الكلام الازلی وعلى المقروء فهذا التعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن
لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلی الذی هو صفة الله عز وجل ويطلق
على ما دل عليه وهو المقروء فكانه قيل ای المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ
ای نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف
ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب فی المصحف فلا بد

لان الكتاب يطلق على المكتوب بهذا الكلام وعلى غيره

لان الكتاب يطلق

من التعريف معرفة ماهية المصحف

حين نعرف ماهية القرآن المكتوب في المصحف

ولا يمكن بهذا تعريف ماهية المصحف بمثل الوجوه كالاشارة ونحوها لان معرفة
ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن
ليس قابلا للتحديد على انه مشخص لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء
المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة المشخصات بل لا بد من الاشارة او
نحوها الى المشخص لانها تحصل المعرفة فاذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل
به جبريل عليه السلام فقد وجد مشخصا فان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل
الحد لكونه مشخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات
المركبة تركيبا خاصا سواء كان يقرأه جبريل عليه السلام او زيد او عمرو وعلى
الحق هذا فهو كان على المشخص لا يحد له ولئن سلم انه انما لا يعني ان القرآن
مشخص بل عنينا ان القرآن لما كان هو هذا الكلام المركب تركيبا خاصا
فانه لا يقبل الحد كما ان المشخص لا يقبل الحد وكون المشخص لا يحد جعل دليلا على ان
القرآن لا يحد لان معرفة كل منهما موقوف على الاشارة اما معرفة المصحف
واما معرفة القرآن فلانه لا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات او يعد من اوله
الى آخره وثانيهما ان نقول لان هذه الاصطلاحات فنعني بالمشخص هذه الكلمات
مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض يتشخص بمحالها

ولا يمكن

المشخصات

عنينا

المركبة تركيبا خاصا

اي تتشخص بواسطة المشخصات
حدا لا يمكن تعدد ... الا بتعدد
المحال منه

فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه بكسر الشين

بتشخصها انها اى صدق العقل التعدد والاختلاف باعتبار ذواتها لا باعتبار محلها
فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها فان نقرؤها زيد او عمرو
فعينها بالتشخص هذا او التشخص بهذا المعنى لا العقل الجزئي فانه اذا سئل عن القرآن
فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرؤ من اوله الى
آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن
بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول التعريف الماهية
يلزم الدور ايضا لانه لم يعرف ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن
ونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخص
يعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عينا بالمعنى لا يرد الاشكال
عليه ولا علينا ولو رد الى شرائى الى شرح الكتب في ما بين الاول اى
افادة المعنى ثم اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادته
موقوف على افادة المعنى اللغوي فلا بد من البحث في افادة المعنى
فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها
من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث
في الامر من حيث انه تفيد الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب

يوجب له

بهذه المشهور

ان الدور

الاول الحكم الشرعي

يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي **الباب الاول** لما كان القرآن
نظماً دالاً على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم
ههنا اللفظ الا انه في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ
في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي
عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت
الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله ركنا لازما في غير جواز الصلوة
كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه
ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم
لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن
بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا
ان القرآن هو النظم والمعنى جميعاً والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى
فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات
الاربع فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما
يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

فعلم انه اراد القراءة

جنب و حائض قرآن را بعربی قراءة کنند جایز نیست اما بفارسی قراءة کنند جایز است

اللفظ

اي صورة

التقسيم

ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال

انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه و

خفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان

بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا وباعتبار الاستعمال ثانيا على

عكس ما اورده فخر الاسلام رحمه الله لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى

وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في و

جوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع

اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا

وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا

اي ان وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق

جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير

غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له قوله وضعا واحدا يخرج المشترك

والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد

فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له

لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو

التقسيم الاول

فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك [?]

نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما
يصلح له فهو جمع منكر ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال وعلى قول من لا يقول
بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه
يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان
هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من
المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير محصورا كالعشرة
والتثنية او وضع لواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او
باعتبار النوع كرجل وفرس او باعتبار الجنس كالانسان ثم المشترك ان ترجح
بعض معانيه بالراى سمى مؤولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة
واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم
اورد المؤول فى التقسيم لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راى المجتهد ثم ههنا
تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا واليه اشار
الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس اما مشتقان
او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق

التى ص كل لفظ وضع لمعنى معلوم او المسمى معلوم

معين شد معنى او ۱۲
تشخص باشاره شد ۱۲
اسم الظاهر ليس بضمير نيست يا جنس است يا علم است يا صفت
يعنى اسم ظاهر ... يا معتدست يا مطلق است ۱۲ معين
شد

مثل زيد
رجل

معرفة ما وضع لشيء بعينه

او هو فمقيد او اشيء منه كلها فعام او بعضها معينا فهو فمعهود او منكرا

فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع

للمعين عند الاطلاق اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ الافتراق بين

المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعين عند الوضع وانما قلت للسامع

لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا

التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق

وضع للواحد النوعي واعلم انه تحت كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر

من حيث انه هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض

الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان

العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون مشتركة بهذه الحيثية

ومن حيث ان العيون شاملة للافراد تلك الحصة وهي عين الماء مثلا

عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام و

الخاص تناف فلا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر

هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناها

فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض

لما فرغ عن الكلام في تقسيم النظم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في الحكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في حكم القصر الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك

والمراد من المطلقات مطلقات که مدخول بها باشد حایضه باشد اما مطلقه که غیر مدخول بها باشد
حامله نباشد اگر نباشد صغیره نباشد عدة اینها اشهر است ۱۲
عدة وی وضع حمل است

والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثل يوجب الحكم فاذا قلنا زيد
عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه
فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان
والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان
لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان
احتسب الطهر الذي طلق فيه تجب الطهران وبعض طهر وان لم يحتسب تجب ثلاثة
وبعضها اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والمراد من القروء الحيض عندنا وعنده
والطهر عند الشافعي رحمه الله ونحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو
لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون
في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة تجب ثلاثة اطهار و
بعض طهر وان احتسب كما هو مذهبه تجب طهران وبعض طهر على ان بعض
الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة
لان بعض الطهر طهر فان الطهر اذ في ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر

ما لفظ قروء را حمل بر طهر میکنیم زیرا که اگر حمل
بر طهر کنیم معاد ثلثه بر هم نخورد ۱۲

وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان
كذلك لا يكون من الاول والثالث شيء فيكفي في الثالث بعض طهر سوى
انه اذا مضى من الثالث شيء تحل لها الزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا
الجواب قاطع لشبهة الخصم وقد تفردت بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
من بعد الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع
الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي بطل موجب الخاص فحقيقة انه تعالى ذكر
الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر الافتداء مرة وهو في الحقيقة فعلها ثم قرر
فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فتبين نوعيه بغير مال وبمال الا انه لو
السر لو ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان الافتداء
غير دال على الفسخ لحمله على الطلاق لان الطلاق مذكور في
اول الكلام فقال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان بمال او بغيره
ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد في التركيب اعلم
ان الشافعي وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان وجعل ذكر
الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا
ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد

قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل وما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب للعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بشيء اخر الى الوطء ونحوه

بتعدد صدد واقتضى ولذلك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل
فسخا والا يتغير الاول لان شرع الخلع ملغى يتغير قوله فان طلقها الحاقا
فان المحلله لا تحلها صريح الطلاق فان قوله تعالى فان طلقها منفصل
عن اول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم اي بلفظ خاص يوجب الصداق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد لكن العقد الواحد لا يحكم بنفس العقد
اذا كان فاسدا اطلاق للشرع والحاصل هنا في مسئلة المفوضة اي
التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله الا عند الموت
والكثير منهم حكى وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل
بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فرض المهر
اي تقديره بالشرع فيلي ادناه مقدرا اطلاقا له لان قوله فرضنا
معناه قدرناه وتقدير الشرع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني
فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المعروض قدرناه بطريق الالحاق
والعشرة شيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا للعضو
اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد

نذوما كان طلقها متعلق بهم است

الباء باموالكم باء الصاق است يعني عقد صحيح منفك از مال نيست ١٢

قوله قد علمنا ما فرضنا الخ المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بعد به تعديه بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليين الى ان الفرض لفظا حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا نحو فرض النفقة اي قدرناها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمنه معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم عطف على المتقضين ملكت ايمانهم اي ما فرضنا عليهم فيما معروض

شارع ادناء مهر را تقدير كرده است اعلى مهر را تقدير نكرده است اعلاء مهر چه مقدار باشد درست است ١٢

اليد وعند الشافعي ره كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام ره في
هذا الفصل مسائل آخرا وورد تمام الزيادة على النص في آخر فصل النسخ
الا مسئلتين تركتهما لما في ذكرهما من التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع
مع الضمان **فصل العام** حكم العموم التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل
لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد
من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة
الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة
فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستوعبا لما احتيج الى
ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم والمراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس
الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد
في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب
ثلثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير
ممكن ويثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي ره يوجب الحكم في كل ما
يتناوله نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افرادها

قوله وحرمتهما آية اي الجمع بينهما وطيا آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطف على المحرمة الى الجمع قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والامة المملوكة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فان قيل المراد ان يحرم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت النص بانه لان قوله وان تجمعوا معنى مصدر معرف باللام فيفيد العموم اي جمعكما او الجمع بين الاختين كائنا في النكاح او في الوطي بملك اليمين [illegible]

له

فتناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه في
المعاني التي هي مقصودة في النحو طلب قصد وضع الالفاظ لها وقد قال
علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما آية
وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطي كل امة مملوكة
سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي ام لا وحرمتهما آية وهي قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء
كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح كما في
في فصل التعارض من ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رضي الله عنه
جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف
علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه
تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما في سورة البقرة
وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى
وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال

فانه

وهو قوله اذا ورد نصان احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقاء ما لم يحرم ثم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال

للمبيح اي حلال

[illegible] ١٢

ليضعن

فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن الآية فقوله يتربصن تدل على ان عدة
المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى واو
لات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان عدة الحامل بوضع
الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال
ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناول الآيتان وهو ما اذا توفي
عنها زوجها ويكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة
التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين
والعتق لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص شائع في العام
وعندنا هو قطعي مساو للخاص في ايجاب الحكم قطعا فلا يجوز تخصيصه بواحد
منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له

قطعيا

بدليل م

والقياس م خبر الواحد

استدلال على ابطال مذهب الخصم م

الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير
الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص
فالتحق بالعدم فجعل محكما هذا جواب عما قاله الواقفية انه لو كان يحتمل واحد الجمع و
عما قال السرد انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال
فيه اصلا فان احتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا لم يصر محكما
اي لا يبقى فيه احتمال اصلا الا ناشئ عن دليل ولا عبرة بما نشأ فان قيل احتمال
المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون
الخاص راجحا فان الخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا
للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فان اذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ
خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فاللفظين
متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي فلا ترجيح الاول على الثاني فعلم
ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له سواء والاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة العام بلغ

شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء
على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا
يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام
فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص
الذي يكون موصولا او قبل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض
والعموم فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما
ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة
وكما يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رح يخص وعندنا يثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العموم متراخيا ينسخ الخاص عندنا
وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا
يكون الخاص ناسخا للعموم بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام
عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخ من ان يكون بغير مستقل
اي بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون

الخاص م
العام قطعيا عندنا ظنيا عند الشافعي رح

كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اى غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر
الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب
القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر
على البعض الذى جعلت الغاية حدا له نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وعلى ما وراء الغاية نحو ثم اتموا الصيام الى الليل او مستقل وهو التخصيص وهو
اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الغير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء فنعلم
ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة
نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى
مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي
غير المستقل اى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير المستقل هو ان
العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذى يستثنى عنه للباقي
وهو اى العام حجة بلا شبهة فيه اى في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء

الا تسمى معلوما اما اذا كان مجهولا فلا او في الكلام المستقل كلاما او غيره
اي منها اذا كان الخاص مستقلا ويسمى هذا التخصيص سواء كان المخصص
كلاما او غيره مجازا اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على البعض
حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي
لكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه
ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا
كل عام خاص خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم
بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص
بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء
معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظايره دليل فيه شبهة وهذا فرق قد
تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع
التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة
بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان

فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص
وما لا فلا واما التخصيص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان
المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربوا حيث خص من
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه ان كان مجهولا صار الباقي
مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين
ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل
في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يصير الباقي في صدر الكلام
مجهولا فلا يثبت به الحكم وان كان معلوما فلان يكون معللا لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى
الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص
كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لا يدخل ولا يقبل التعليل اذ
الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء (اي)
حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة
لما قلنا من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي

قوله تعالى وحرم الربوا الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فتقبل
نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام
الربوا بالاشياء الستة وصح تعليلها صار
المخصوص المعلوم شرح منار

الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما
ذكرنا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا لا
يسقط التخصيص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما
مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر
الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام
فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا يمكن فيه شبهة لانه علم انه غير
مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل لانه يعلم ان المراد منه البعض
بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة
فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه
فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة ما يمكن
الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يصح
تخصيصه بخبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة
لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص
يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا
لا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل

الكلام لا يفيد بدونه شيئا

مجهول

الآحاد

ص لم يدخل تحت العام كالاستثناء

فلما خص وقع الشك في انه بطل او بقي معمولا به
اي الدليل المخصوص

فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به
ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصوص معلوما فلشبه الاول لا يصح
تعليله لا يرد بقوله فلشبه الاول انه من حيث انه يشبه الناسخ يصح تعليله
كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض
آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي
في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو
عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله
لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل
الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من
حيث ان المخصص يبين انه المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه
لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض
الآخر بطريق القياس ثم من حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا
فلا يسقط العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص
حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هنا ما قالوا ويرد عليه انه

اي تعليل المخصوص المستقل
اي تشبيه الثاني

انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليل النص وجب ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله
فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة
لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك
فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه
يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق
بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم
الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في
بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد
نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ
بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعا
رضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم
يدخل فيه ما مر من الفرع يناسب ما ذكرنا من الاستشهاد النسخ
والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا

المخصوص

قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة العبد الذي لم يدخل عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة يخص العبد المبيع من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعتك هذا بحصته بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الحصة وقت البيع تلويح

الا بهذا الحصة من الالف مثل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار بيعا
بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيصير بيعا بشرط
الفاسد وفي المسئلة الاولى ليس صفقة الاستثناء في ان الاستثناء يمنع
دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر في الايجاب
مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية
وهي ما اذا باع عبدين الا هذا صفقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل
احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر
بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء
لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني
ان البيع في الآخر بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما
ليس بمبيع وهو المراد بالعبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ
ما اذا باع عبدين ما لو مات احدهما قبل التسليم ينفسخ العقد في الحصة
فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم
كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم الغي البيع فيه
فصار كالنسخ لان النسخ هو تبديل بعد الثبوت فلا بيع في العبد

الحصة
موجودة لكنها تناسب الاستثناء
وهو المراد العبد المستثنى
اي فيما اذا باع الحر والعبد بثمن الا بهذا الحصة
الى العبد
صح الوجه
مستثنى بها
في المسئلة الاولى

في العبد الآخر مع انه يصير مبيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير
مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ولهذا التخصيص ما اذا باع عبدين
بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع با
لخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء
فاذا جهل احدهما لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما صح
لشبه النسخ ولم يعتبر شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الذي
بخلاف الحر والعبد اذا بيع صفقة كل واحد عندنا [illegible] وبيان مشابهتها
التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا
العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث
انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن
حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل
فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان فهو كالتخصيص الذي له شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار
وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل
الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف
وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل

محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في
الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة
لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل
في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار
وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان
احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما
فاذا علم هذا فشبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب
الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه
مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما
يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع
الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع
في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء
بلا شائبة النسخ فيكون ما ليس بمبيع اصلا شرطا لقبول المبيع **فصل**
في الفاظ وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه

62

واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في
معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على
سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق
على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق
الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة الى ما لا نهاية له
واذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا
كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد
وليس المراد انه كل يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا بيان في معنى العموم لان
اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
اثنان ولقوله تعالى فقد صغت قلوبكما ولقوله عليه السلام الاثنان
اي مالت ودول مرادست
فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان و
قوله تعالى قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث
او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على
جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على الجمع

المواريث ١٢

فالامام يتقدم ١٢

محققون بر آنكه مدعا رحمة خود را بر دليل عقلي اثبات ميكند

اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام
عن ان يسافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه
على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو
فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا بان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا
صيغة مخصوصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فيقول
فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فيصح
تخصيص الجمع تعقيب لقوله اقل الجمع ثلثة والمراد هو التخصيص المستقل وما
في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد
الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج
النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد
بهذا فسر ابن العباس رضي الله عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن
معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض للافادة لعدم
الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او

63

او الذهني واما الاستغراق الجنس او بالتعريف الطبيعة لكن العهد هو
الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل
عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد
او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجاً او ذهناً فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى
من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل به محتمل فاذا
علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية
لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي هي لكن يحمل
عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا
لم يكن عهداً فعوله ولا البعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا
فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش
لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء وقال اتنا نحن رحمهم الله

محمل

هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وبطل الجمعية حتى لو حلف لا ٢
اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ولو اوصى بشى لزيد وللفقراء انصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل
لك النساء هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك
معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال
لعدم الفائدة اما الاول ففى قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع و
تزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفى قوله انما الصدقات العالم
للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الا ان يكون
مراده تكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى
الجمعية من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف
الجنس فمعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا
فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على
هذا المعنى وبقى الجمعية على حالها ويبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس
وابطال الجمعية من وجه اولى هذا معنى كلام فخر الاسلام فى باب معرفة الالفاظ
فى معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا لان

التعريف صح

الخ فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بما
لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى
لا تدركه الابصار فان علماء قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب
مخلو فجعلوا اللام للاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي
احرار عام عند بعض المشايخ واصلو في الجمع المنكر والاكثر على انه غير
جميع آلهه
عام وعند البعض عام لبعض المشايخ لقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا السماوات
لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها اي من الفاظ العام المفرد المحلى
باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا
والزنى والزاني الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو الكلب النجس
وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل
في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي
لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب نفي ما
انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على
من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم الرد عليهم
بالايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى

اصعب سيبويه كلمه الا را اعتبار اسماً كرفتي
نحويون كلمه الا را اعتبار حرف كرفته الر باشد ور اوجه آلهه عارضين
ثبت آلهه مثل اعتبار اهد لغت آلهه غير احقيه باره لفسدتا

ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان اى الشرط مثبتا عام في
طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين
للمنع ههنا اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل فنحو قوله ان ضربت رجلا فعبده حر
اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من
الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا
كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان
لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال
فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عند ما
نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم كقوله تعم ولعبد
مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما تدل على العموم لانه في
موضع التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عم
ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان الصفة المشتق يدل على
علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس
الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا
عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهر ما

فالموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما البتة

قال قيل النكيرة الموصوفة مقيدة هو المعيدة من اقسام الخاص قلنا

هو خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا قيد

فيه وذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة فى غير هذه

المواضع خاص لكونها دالة على فرد ولكنها تكون مطلقة اذا كانت

فى الانشاء كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند

السامع اذا كانت فى الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة

كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان

الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك فى الوجهين

اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاول وان اعيدت

معرفة كان الثانى عين الاول فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه قال

ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية لن

يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد فان اقر بالف مقيد

بصك مرتين لزمه الالف فان اقر به منكرا يجب الفان عند ابى حنيفة

الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى

كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة
معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة
معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف
مقيد بصك اي بالالف الذي في هذا الصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر
لا رواية لهذا وسؤال محل النزاع عند الخصم بعد ومثلها اي وهي
نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا
ولو قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول
وصفه بالضرب وهو عام فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه
وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي
الثاني وصفه بالمضروبية وههنا كلام فيه فرق آخر وهو انا بالاتفاق الا
الواحد المنكر في الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان
عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بالضرب مع قطع النظر عن الغير
فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا
اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض بطل اي الكلام بالكلية
وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الوحدة ويتحرفه

الواحد

فيه الفاعل اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب لكاف الاول لجوابا

اهاب ودبغ فقد طهر هذا النظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته

من غير ان يتعلق بفاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو

كل اى خبز تريد هذا النظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب

ممكن ههنا فلا يمكن من اكل كل واحد لكن بحريته فى ذلك الواحد و

مثل هذا الكلام للتخيير فى العرف ومنها وهى نوع خاص لقوله تعالى ومنهم

من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص

من المنافقين وتقع عامة فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل

دار ابى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر

فشاؤا عتقوا ولو قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فعتق

الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابى حنيفة رح

يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما

فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن اى البعض متيقن لان من

اذا كان للتبعيض فظ وان كان للبيان فالبعض مراد فارا

دة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم

فيه فصل

والتبعيض وفي المسئلة الاولى ما هذا مراعى لان عتق كل واحد معلق بمشيته
مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع
قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فعتق كل واحد من رعاية التبعيض
كما في من شئت فان المخاطب اذا شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فبطل
قد التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما في نظير العلماء
وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فو
لدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من
ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل
وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان
فللمجموع دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فلعموم
الاجزاء قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع
النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله نفل كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا
اذ في كل فرد وقطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى
المتخلف المتخلف بخلاف من دخل اولا وهاهنا فرق آخر وهو ان من

عرضه امر دال لا بالوضع

من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر
لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تعرض
به الشارح وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى
كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول
على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي واما في قوله كل من دخل اولا فلفظ
كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من
دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا
يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو ان يكون شيئا سابقا
لسائر المتخلف وجمع عموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا النفل فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد
وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيعتبر معنى الكل كذا ذكره فخر
الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا
يمكن الا بان يقال ان النفل الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على حقيقته وان النفل
فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا
وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما فاقول

لا دخل كل على من دخل اولا

يعني قوله انه مستعار للكل لان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما
استحقاق الاول لكل النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه
اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فهنا يراد الامر
الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى
الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيستحق الكل
النفل سواء كان منفردا او مجتمعا ولا اشتراط الاجتماع لانه اذا اقدم
الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول
عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد في امر دال الا بالوضع
المعنى الحقيقي والثاني لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد منهم
نفلا تاما بل الكلام دال على انه يستحق المجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله
ان الذي يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا استحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لكونه
تحت عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق **مسئلة** حكاية الفعل
لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام

في الكعبة

في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك
والا فيثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي
البعض الآخر بالقياس فالسرة لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه
بار بعض اجزاء الكعبة ويحمل قوله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه السلام هو التساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال
حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نحو قضى
بالشفعة للجار من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجاز
الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا عموم لها فما روي انه
عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا
يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل الحديث باب
بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن
سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس الى هنا
لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ
الذي ورد بعد سوال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح
اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء

او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فقال
بلى او كان لي عليك كذا معمول ثم هذا النظير غير المستقل ونحو سها عليه السلام
فسجد زنى ماعز فرجم هذا النظير المستقل الذي هو جواب قطعاً ونحو تعال
تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا النظير المستقل الذي
الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا
نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ
نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على
الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق
ديانة وعند الشافعي رح يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا
بالعمومات الواردة في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان
يجري على اطلاقه كما ان حكم المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق
والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله لا اعتق عني
الا رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالملك منه اي في كل موضع
يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما الحكم

بحث حكم المطلق

الناسخ والمنسوخ قال الشيخ ... اعلم رحمك الله ان النسخ في الكلام
العرب هو الرفع ... وفي الشرع ... العرب ... الناسخ ...
... المنسوخ ... ما نسخ خطه وبقي حكمه ومنه ما نسخ ...
ما نسخ خطه ونسخ حكمه
وحكمه

حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الطلاقين
هو المعلق بالاعتاق والثاني بنفي تمليك الكافرة وهما محتملان لكن نفي
تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم
ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق
عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي المعلق بالاعتاق بالمؤمنة
وان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة
القتل لا يحمل المطلق عندنا وعند الشـ ره يحمل سواء اقتضى القياس او لا
وبعضهم زاد وان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشـ ره زاد وانه
يحمل عليه ان اقتضى القياس حمل عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة
الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة
الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل
عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي لا يمكن
ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشـ ره

ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد م

متعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة
اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام في قراءة ابن مسعود رضه وهي ثلثة ايام
متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد التتابع وفي قراءة
ابن مسعود رضه الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق ولامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابعات والمقيد يوجب
عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد
ناطق فيكون اولى فنقول في جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا اتحدا رفعا
ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة كما ذكر في ثلثة ايام متتابعات ولان
التقييد زيادة وصف تجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي
نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ٤٣
لانه يقتضي النفي وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط
يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان
حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص بالنص وفي نظيره بطريق القياس
ولنا قوله تعالى ولا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل

يدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب
التغليظ والمشقة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي الله عنه
ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله فقوله اي اتركوه على ابهامه والمطلق
مبهم النسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة رضي الله عنهم ما قيدوا
امهات النساء بالدخول الوارد في ربائبكم ولان اعمال الدليلين واجب
ما امكن فيحمل كل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
ونسبة والحكم فهذه الدلائل لنفي مذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع
في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس فقال والنفي [illegible]
بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن
نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة
يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم
اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي
عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في
القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على
قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة

والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم
الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله حكم
شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم
عن ذلك الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال تحرير رقبة فلو لم يقل
مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم نفي تحرير الكافرة فيكون
النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء
وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام
موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض
فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص اوجب الرقبة
المؤمنة ابتداء فبقي الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى شرعيا لا عدما
اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيتعدى العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو
ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم
اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في
القياس فنحن نجيبه بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على

على الاثبات في القيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير
رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي نفي الحكم وهو نفي الاجزاء
في رقبة الكافرة فبسبب التقييد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء
المؤمنة حاصل في المتنازع وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة
فلا يفيد تعديته فيه اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم
بعينها اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي
ولما كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم ولكن
مفهوم تعديته غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
فبطل قوله لكن تعدى القيد يثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت مقصودا وهو
ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس
بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي
وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو
قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة ولكن القياس مع ورود النص فان
شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المغير او

او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز
بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكره في المحصول على جواز حمل المطلق
على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق
دلالة المطلق عليها لان دلالة العموم على الافراد معتمدة ودلالة المطلق
ضمنية والعموم يخص بالقياس بالاتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا
عندكم فاجاب بمنع جواز التخصيص مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز
عندنا اذا كان العموم مخصوصا بالقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس
لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص فالحاصل
ان العموم لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي و
في مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد بالقياس ثانيا
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام النوع من
الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد
المطلق بالقياس لا يجوز تفرع الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر
يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان لا يشرع كفارته لا
ولا الشرط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انهم

انتم قيدتم الرقبة بالسلامة بهذا الاشكال اورده علينا في المجهول و
هو انكم قيدتم المطلق في هذه المسألة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول
ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال
علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا
الاسم كاملا المطلق لا ينصرف الى ما الوجود فلا يكون حملا على الكامل
تقييدا والا انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس
من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا
يحمل على المقيد لان الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر
وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل
منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن
بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب
عن الاشكال المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام
ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا الى فتبينوا **فصل** حكم المشترك التأمل فيه
ليترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من واحد لانه

وفصل حكم المشترك

لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك للكل واحد من
المعنيين بدون المجموع كالاخر او للكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع او للكل منهما
مطلقا فان كان الاول لا يجوز ان يراد به احدهما مع الآخر والثاني
غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون
الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله
لو كان مستعملا في احد المعنيين في الاول او الثالث يثبت المدعي لان
الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى وكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا
هذا المعنى الموضوع له او يوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار
كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك
لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله الا انه لم يوضع للمجموع
اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان
موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخرين فلا يصح
استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز في
اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ
الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل

قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى
الصلوة من الجميع لكنه اعتنا بحال الموصوف كساير الصفات لا بحسب الوضع
اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه
الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان
الفعل متعدد لتعدد الضمير فكانه تكرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان
التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال
من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد
الضماير الخ فصار الآية من المتنازع فيه فالجواب الصحيح لنا ان في الآية
لو وجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لكن سياق الآية لايجاب
اقتدا المومنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد
معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له
يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه
لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما

اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير
الى النبي عم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله
رحمة فمراده هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكرنا في قوله تعالى
يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد
ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم
من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فما رادوه بحيث وما
هما متعلق بهذا المقام من ان اصل ذلك المعنى لاجل اصل الموصوف فلا
ما يحس به ولا الموصوف هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اصل المعنى
باعتبار اصل المسند الذي يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف
لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا
بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الا انه حيث
نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به
الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع
الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد
بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان

لو كان المراد الانقياد في الطبع لما قال وكثير من الناس لان الانقياد
شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد
بالسجود الانقياد في الطبع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس
باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يسلم الانقياد اصلا والفرض
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا الحكم باستحالته
عن الجمادات الا كالحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة
من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح
ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصاة وقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح الدال على وحدانية الله تعالى
قوله لا تفقهون لا يليق بهذا لعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير
ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق العادات

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له
يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة
اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي هو حقيقة
في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة

وانما قال فى اللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى
اما مجازا واما على انه من خطاء العوام ولم يستعمل فى غيره لعلاقة بينهما
فمجاز اى وان استعمل فى غير ما وضع له حقيقة سواء كان ذلك من حيث
اللغة او نحوها مجاز بالحقيقة التى يكون لها غير ما وضع فالمنقول الشرعى
مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة
فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن
من جهتين ولا العلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد واستعمال
اللفظ فى غير ما وضع له لا العلاقة بينهما ومنها فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى
بحسب الوضع الثانى واما المنقول فمنه ما غلب فى معنى مجازى للموضوع له
الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من حيث اللغة
وبالعكس اى حقيقة فى الثانى مجاز فى الاول من حيث الناقل وهو اما
الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له
حتى هجر الباقى كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق
لكن اذا خصصت به اى خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اى
المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها

اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس
ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لا انها اى تخصيصه
وكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول
فيه وهو ما يدب ليس لتصحيح الاطلاق اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى
الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول كما في
تخصيصه فان في تخصيصه انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه ذلك المعنى ولا لتصحيح الاطلاق اى المنقول على المعنى الثانى وهو ما يدب
مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان المجاز انما يعتبر المعنى الاول فيه
وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى
واللازم هو المعنى الثانى بل لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى
الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره في التسمية في
تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد
يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثانى لبيان المعنى
الاولوية لا للصحة والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا لا الاكثر

تخصيصه

لا لاجل القياس في اللغة فلا يقال ان ساير الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل
فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه مخامرة
بل لاجل المناسبة والاولوية ليفيد الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا
فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقوام من سوغ القياس
في اللغة الا الغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من فيه الشجاعة مجازا كاطلاق
الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول
ليس لصحة الاطلاق صح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق
الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا
على كل دعاء ونبت الحال في حقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز
اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه
بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي
اي دان يستتر
هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير
الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية
في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي و

وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي بمعناه
الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانه استعمل فيه لكنه قصد
بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود
والغرض منه طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف
المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة
والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في جملة فان نسب المتكلم الفعل الى
ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب
اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل قوله عنده اي عند المتكلم
اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح
قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد
مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع
البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان
الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في ذلك الكلام كما اذا قال رجل جاءني
زيد بعينه مريدا مجيئه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقي مع انه
كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده

فصل في المجاز

حتى يشمل الظن الصادق والكاذب **فصل** هذا الفصل في انواع علاقات
المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر
والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على
المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان سوال يقال
فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو
بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمسمى
ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما
كان او باعتبار ما يوول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان
الذي وضع اللفظ لحصول فيه وانما لم نقيد على المتن بعض الازمان
بهذا القيد لان التقدير يتعذر استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان
المعنى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان
وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه
فهذا القيد معروف عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر خمر اريقت
ولا يشرب وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد له
تر... معنى لازم للمعنى الوضعي هنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه

اليه والمراد الاستعمال في الجملة والا فشرط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير
اذا اطلق على الاعمى او كالنقايض وهو اى اللازم الذهنى اما ذهنى
محض اى لم يكن بينهما لزوم فى الخارج كتسمية الشىء باسم مقابله كما يطلق
البصير على الاعمى او منضم الى العرفى بان كان بينهما لزوم فى الخارج الا
لكن بحسب عادات الناس كالنقايض فانه لما وقع فى العرف فهمنا الخاصة فى الملكات
المفهمين حصل بينهما ملازمة عرفية فسمى على هذا العرف بنقل الذهن من
المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى او الخارجى اى يكون
الذهنى منضما الى الخارجى بان كان بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب
عادات الناس بل بحسب الطبع فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا و
خلقيا فسمى الاول عرفيا والثانى خارجيا وحينئذ اى اذا كان اللازم
الذهنى منضما الى العرفى او الخارجى اما ان يكون احدهما جزء
الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق
اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او لا
خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر وح اما ان لا يكون اللازم صفة
للملزوم وهو اى اللزوم اما لحصول احدهما فى الآخر كاطلاق اسم

اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو
رعينا الغيث اى النبت او بالعكس كقوله تعالى وننزل لكم من السماء رزقا
وهذا لحمل العكس اى قوله تعالى وننزل لكم من السماء رزقا لحمل اطلاق
اسم السبب على المسبب لان الرزق مسبب ناشئ للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير لاطلاق اسم الشرط على المشروط
وكالعلم على المعلوم نظير لاطلاق المشروط على الشرط او لانه صفة
هو الاسنى فقد شرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به اللازم
وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان منشأ
المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع
فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين
كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء
تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من اللفظ
بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ اى الكل ويراد به جزء الموضوع له
والكل محتاج الى الجزء فيصح الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع
للجزء فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في موضع

في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد
بدون الرأس والرقبة اما الطلاق اليد وارادة الانسان ولا الحوز والكان
المحل فانه اصل ما لنسبته الى الحال لا صحاب الحال الى المحل في الجزء على العكس
اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء
والمراد بالحلول الحصول وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان
الانصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع يصلح علاقة
للمجاز الشرعي كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة
للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة
والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع
عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصلح استعارة احدهما
للآخر كالوصية مع الارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا
حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما
يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في
الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المفهوم الخارج
عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها بصورة

والارثية

وكالسببية على طريق عاقوله كالاتصال في المعنى المشروع كنكاحه عليه السلام انعقد
بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اى
ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة
واريد به ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبي عليه السلام
ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة ثبت البيع
وعند الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة
لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالتوالد وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن السفاح وحصول الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة
الى آخر الى غير ذلك مما تطول تعداده وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح
والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوص
لك اما في غير النبي فالمهر واجب والعقد محتمل لان يكون المراد والله اعلم انا
احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا
يختص بحضرة الرسالة والعقد ملك الامور المشهورة اى المصالح المذكورة
ثمرات وفروع وبنى النكاح على الملك عليها اى للزوج على الزوجة

على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيد الزوج وهو
المالك اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر
للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه
والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لغة فالاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اي بلفظ النكاح
والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت
ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة فكيف يصح النكاح بهما
فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم
في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا بحث في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع
وضع لملك الرقبة ويراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله كذا
نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع والهبة
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح لفظ وضع لملك المتعة فينبغي ان
يراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب

اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك السبب اي يكون المقصود من
شرع له السبب فذلك السبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية
فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا
يعتق في الثاني لا في الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف
عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط
وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان
قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف
الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد
ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم
الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه
بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي
لكنه في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من
هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا
اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد
الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية وللمسئلة المذكورة

المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي بانها وهي قوله
فان قال عنيت احدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف عليه في
صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اسم
المسبب على السبب صدق فيما عليه ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان
ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فيعتق على ما هو اغلظ عليه وفي قوله
ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق
ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيف عليه اما اذا كان سببا محضا فهذا الكلام
متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب على ما قلت وهو قوله واذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين
تجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية
والفرعية من الطرفين لا تجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض
ما يفضي اليه في الجملة ولا يوجد عنده لا لاجله كملك الرقبة اذ ليس علة ولا لاجل
حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة
كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيصح اطلاق لفظ العتق اي
على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق

لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب لهذا اى ازالة ملك الرقبة سبب
لازالة ملك المتعة اذ هى يفضى اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة
مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
لما قلنا خلافا للشافعى انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب ولا يثبت العتق الا بطريق الاستعارة جواب اشكال
وهو انا لو سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
لكن يجوز ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد فى الاستعارة من وصف
مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم اعلم ان
التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد
بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض واللزوم عدم قبول الفسخ
وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لقوله قلنا لا لانها لا تصح بكل وصف
بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيما هو من الاعتاق
والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية فان فى المنقولات اعتبرت فيها للمعانى اللغوية

اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن
وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت ونقله
الشارع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عندهما
على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة
المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عندهما
في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك اي
اي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد
بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لان الشارع وضعه له فيرد على هذا لان الاعتاق في الشرع اذا كان
موضوعا لاثبات القوة المخصوصة فسواء لا يسند الى المالك فانه لا يثبت
قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببها وهو ازالة
الملك فيصير المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اي
الاعتاق عليها اي على ازالة ملك الرقبة مجازا كقوله اعتق فلان عبده
ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح هو المجاز المفرد فقوله او يطلق
عطف على قوله يسند فان قيل لما كان مجازا هذا الاشكال على قوله او يطلق عليها

مجاز ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي
المنقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة
المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه
اي على ما سمونه الاطلاق بحرف القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية اني
نستوا الكلام وهو ازالة القيد لا ازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا
الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجودة بين ازالة الملك و
ازالة القيد ولا يتعلق بحسن ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب
ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد صحيح بل بطل الاستعارة بوجه آخر
وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها
اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك لازالة الملك
بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع
وكذا اجارة الحر غلط على قوله يبطل الكلام بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان
عبدا ينعقد البيع بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك
المنفعة وهذه المسئلة مبنية على الاصل المذكور وهو ان الشيء اذا كان
سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما

اضاف الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع
للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار شهرا
بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ قوله لان ذلك ليس لفساد في المجاز دليل على
قوله ولا يلزم قوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان
المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا
يصح فكذا المجاز عنها اي عن الاجارة اي يصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين
تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد اعلم ان في الامثلة المذكور فقوله النكاح ينعقد
بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الى آخره ان
جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا للملك المتعة الذي ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما يباين
معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة اي انا لانسلم العكس
لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع
والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان
ابداع الاستعارة اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من
السماع فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره فلهذا اشتراط

المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم

المشابهة في أخص الصفات **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم
عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للأكبر سنا منه
في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من
حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة
والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته بعارض
فصح عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي
الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت حرية مثلا بلفظ هذا
ابني خلف عن الحكم الذي بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا
وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني
اذا اريد به حرية خلف عن لفظ هذا حر يعني التكلم باللفظ الذي يفيد
المعنى بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى
بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد
للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل و

وهو بهذا الاثر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام
الامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا
الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فبحث ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل
وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني
اذا كان مجازا عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجاز
خلف عن حكم الحقيقة وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ لكن بالجهتين ففي كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في فقط
الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان
المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر لكان الخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط صحة
الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته و
قد وجد ذلك فاذا وجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي
فيصح الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي
بهذا ابني فان هذا حر صحيح مطلق والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم
الاصل هذا ابني مراد به البنوة على اصل الطرفين انه اذا استعمل

لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا
اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى لو كان يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى اللازم منه فالفرع اي اللازم موقوف
على الاول اي الموضوع له فلولا اللازم خلف وفرع الموضوع له
بهذا هو المراد بما لخلفه في الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول
وهو المعنى الموضوع له ليتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل
المتفق عليه لهما من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة
مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة
ان الحلف بقوله والله لأمسن السماء وحنث الكفارة لان الكفارة خلف
عن البر في كل موضع يمكن البر فعند الحنث تجب الكفارة وعند عدم البر
ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن حقيقة كما كان النبي عليه
الصلوة والسلام وله حلف لأشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا
ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بان
المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر مسئلة الكوز في

الكوز في المتن لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن
الآخر قلنا نعم موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا يجمع منهما
اي من الحقيقي والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في
الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يحتاج امكان الاول حيث
توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية
فيكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته
علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم
البنوة فيحمل اقراره على عتقه قضاء من غير نية لانه متعين ولا العتق بقوله
يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد للمعنى فلا يحمل على
الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبوا
سطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بوسط
هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الا
ستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في علم
تدل على المعنى كحاتم ونحوه وبعض يقول يا حر لانه موضوع لمعان قيل
قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة

لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب متوجهان الى
الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي
وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان
القصد الى الرمي هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة اعلم ان
الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة
في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر
المبتداء عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل
الذي ذكر في المتن وهو دعوى امر مستحيل قصدا فعلى هذا لا يكون هذا
ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا
يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا
فهذا على مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا
في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه ح يلزم قلب
الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو
نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم
هنا قلب الحقائق وهذا ابنى من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيدا اسد

اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما
هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتق
فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي
دالة استعير النطق للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا لكن ليست
في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا و
فرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدا يستلزم قلب الحمل لو كان خبر
المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحمل نحو الحال
ناطقة ولا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتق وههنا خبر المبتدا وهي
ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من
قبيل قولك الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والمشتقات استعارة تبعية لان
الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق وسيأتي شرحها
قريبا ولك ان تعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على
تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية
وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي

استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكره في المتن ان زيد اسد دعوى
امر مستحيل فقصد الكلام رايت اسدا يرمى لا شك انه فرق واه
وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجرى الاستعارة في خبر المبتدأ
وتجرى في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضى الى
قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال
ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب
ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات
في المتن لعدم الاحتياج اليها لا ~~للاختصار~~ فان قولهم الحال ناطقة لما كانت
استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط لصحة المجاز
وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا
من قبيل المشتق فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى
الحقيقي **مسئلة** قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار
اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه
يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة [illegible]
ان يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ لا يمكن حمله على الموضوع

واذا لم يمكن يعمل المجازي بهذه الضرورة لانا في العموم بل العموم
انما يثبت لان استعمل المتكلم الكلام واراد به المعنى العام ولا مانع في
هذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوع الكلام بل
فيه من البلاغة ما ليس في غيره وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله ومن يرتد
بنغض فافسه قوله لما طغى الماء واعد تعالى اشتمال على النحو والفروع
ونظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
وقد اريد به الطعام اجماعا ولا يستعمل عنه غيره ذكر الصاع واراد ما فيه
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معنيان
الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معلق المعنى
مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه اعلم ان لفظ المولى يطلق على المولى
الاسفل وهو المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله
بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم
فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له لا الملحق بالسد

بقوله تعالى او لمستم النساء لان الوطي وهو المجاز مراد بالاجماع
ولا جمع منهما ما لحنث حافيا او منتعلا في لا يضع قدمه في دار فلان
لانه مجاز عمن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز و
واعلم انه يذكر ههنا مسائل ثلث اى اما جمعا فهي من الحقيقة والمجاز
اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او
منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والتحقيق بطريق المجاز
فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع منهما وانما حملناه على المعنى المجازي
لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان يقام ويضع القدمين في
الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل
وكذا اى من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى
فان قيل سوال لا يحنث اذا كان الدار ملكه ولا يكون ساكنا فيها فلنا
المراد نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة اى يراد بطريق عموم المجاز بقوله
دار فلان وكون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة
حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها و
هو يعم الملك والاجارة والعارية ولان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا

مجازا اى لا يراد نفسه الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية
بطريق المجاز حتى يلزم الجمع منهما اى من الحقيقة والمجاز ولا بالحنث
عطف على قوله بالحنث قوله ولا جمع منهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا
في امرأته كذا يوم تقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته انت
طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع من حقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على
قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الاية
الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فلا
فنحتاج الى ضابط نعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او
مطلق الوقت والضابط هو قوله فانه اى اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد
ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه
اى كون ظرف الزمان معيارا له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف
لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في
في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم

النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل كوقوع الطلاق فبان
اى في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن
اذ لا يحتمل ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون
ذلك الآن جزءا من النهار بقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان
العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن
جزءا من النهار او من الليل ولا ما يحنث عطف على قوله ما يحنث الذي
سبق ما كل الحنطة وما يتخذ منها عند هما اى لا يأكل من هذه الحنطة لانه
يراد باكلها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة رح ومحمد رح على
مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله تعالى على صوم
رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم به كفر مفعول
القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذ كان
نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
ومجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله لا يرد
ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده
وتحريم الحلال يمين بقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان من حرم

اشترى القريب شراء بصيغة تحرير موجبة فالحاصل ان هذا ليس
جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا
الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على
لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص
يدل على الشجاعة التى هى لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم الموضوع له
من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله
يرد عليه انه ان كان ههنا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما
اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز فيمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال
لا جمع بينهما فى الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت
النذر بالصيغة واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو
انما يثبت الموضوع له وان لم ينوه فعلى هذا الجواب انا نسلم ان
اليمين هو المعنى المجازى لكن فى الانشاء يمكن ان يثبت للكلام
المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد

دلالة الالتزام ليس محل

والمجازي لو اراد فهذه المسئلة اقسامها ستة فان لم ينو شيئا او
نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا وهذا اي
لا يمينا بالاجماع عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر
ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين
فبالارادة ولو نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط اجماعا وهذا
الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر لغوا اذا
نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر ثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى
انه ليس بنذر واجاب بقوله قلنا لما نوى المجاز ونفي الحقيقة صدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فان نفي النذر يصدق بينه
وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدق في
نفيه بخلاف الطلاق والعتق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الحقيقة لا يصدق في القضاء لان هذا الحكم فيما بينه وبين العباد فيقضي
القاضي اصلا فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال
نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه

فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا
لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون ببعض الافراد اولى
كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ
والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان
غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الاخروي اي المأثم والثاني
الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على
ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في علم الله
لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت الذي هو
وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر اي
النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من
هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف او كرع

يعم

استف

لاحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكل بالخصومة ينصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجية عن المتكلم والكلام اى لا يكون معنى في المتكلم اى صفة له ولا يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص بان يكون بعض الافراد ناقصا او زايدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فان قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فالحصر القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا جعل من

او يكون معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم

من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام
بحركة يوجب بعض الافراد حكما منافيا لحكم يوجبه العام وكل
مخصص ليس كذلك لا يكون كلاما بل يخرج بعض الافراد اي يكون مخصصا
غير كلامي بهذا التفسير وبينا نوع القرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ
باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من
اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة
المذكورة في المتن فلكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك
القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة مانعة من ارادة الحقيقة
مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى
ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت
طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي
الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة
عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان الحقيقة
هو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله تعالى انا اعتدنا ممتنع
عقلا وفي قول الملتوي امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي

عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه
النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا البئر حرج وعرفا ولا قدما
بغير عرف وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا
وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله
لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير
ممتنع حسا بل الاكل كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت
للمنع بموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا
او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد
للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة و
وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى
القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي
والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب
هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي
الاكبر سنا منه وفي هو في الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى

المعنى الحقيقى اما انه يثبت مطلقا اى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه
اى لكون دعوته مستغنية عنهما بان يثبت النسب منه وينتفى عمن اشتهر
منه ولا يمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاءه عمن اشتهر منه
لانه ثبت ممن اشتهر منه او فى حقه فقط اى يثبت المعنى الحقيقى وهو النسب
فى حقه فقط بان يثبت منه غير ان ينتفى عمن اشتهر منه وهذا متعذر
اى الثبوت فى حقه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاده من الغير
لا لكون اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما
يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق انه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما
المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر وهو
التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا اى بلفظ هذه بنتى مناف لملك
النكاح فلا يصح من حقوقه فانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ
لا يخ اما ان يثبت التحريم الذى يعتمد صحة النكاح الى بقى او التحريم الذى
لا يعتمدها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى
لم يلغو فعلم انه ان يثبت التحريم الذى يعتمد صحة النكاح الى بقى وهو
حينئذ من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ممتنع لان هذا اللفظ يدل

على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح الى فكيف يثبت التحريم الذي
هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا
الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت بحقه وهو من اشتهر منه و ذا غير ممكن
او في حقه فقط وهذا اما ان يثبت في حق الشرع وذا متعذر لان الشرع
يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا
مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فتلك المنافاة الخ
والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما ثبت به لا بالا
لتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت
بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار
بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف
واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق
التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن التحريم بطريق
الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون ضائعا فالدليل النافي
لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي
هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان يثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز

بطريق المجاز وذا متعذر الصفة للمنافاة المذكورة ولورود بهذا الوجه وهو
انه ان ينبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو مح لعدم موت
الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو الفح للمنافاة المذكورة
لكان احسن **مبحث** الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة منشأ
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع
والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة والقرينة الصا
رفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي
في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا ا
ردت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا
قلت رايت اسدا يرمي فلا بد ان تقصد امرا يدعوا الى ترك استعمال
ما هو الاصل في المعنى المط واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز
وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي
لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ
الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحية الشعر
اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا واذا استعمل لفظ المجاز

يكون موزونا او التسجيع فان كان السجع داليا مثلا الاجد والعدوة
بلفظ الاسد لسعة السجع لا لفظ الشجاع او اصناف البدايع
كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة
شرك الشرك فان الشرك ههنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان
بينهما شبه الاستغناء او معناه اى اختصاص معناه نحو ههنا
شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة لفظ البحر للرجل العالم
او التحقير كاستعارة البهج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او التر
هيب اى اختصاص معنى المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء
الحيات لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض
المطعومات لينفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص المعنى المجازى
بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمى ابين فى الدلالة على الشجاعة
من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم منه على وجود اللازم وفى المجاز
الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال
الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص
لفظ اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة

بخمس المسك موجه الذهب لفخم فيه جمر موقد فيفيد لذة فخيلة زيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بال
رفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى الى المجاز قد يكون مطابقة
تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح
الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة
على معانيها تكون على نحو واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح
من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات
متكثرة بعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون
دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت
القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا مح
محسوسا ومن اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا
كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود
اللازم ولهذا المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون
معناه ان يؤدى بعبارة لشرح كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف
الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان بصفة بالسواد وتمام

وتمام المراد لم يعرف بالسواد المخصوص فى اللفظ الموضوع يدل على اصل المراد
لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كلمة السواد فلا بد وان يذكر شى بكلمة
يعرف السامع كلمة السوادة فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد
او غير ذلك بالرفع الخ اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا
الموضع مما ذكرناه فى مقدمة كتب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز فانا
قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه الغرض من التشبيه ما هو فانه قد
يكون غرضا للاستعارة الخ وفى فصل المجاز ان المجاز لا بد ان يكون مفيدا
وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا و
لكن فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد تجرى الاستعارة التبعية
فى الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية و
هى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما
هى تبعية لان الاستعارة فى المشتق لا تقع الا تبعية ووقوعها فى المشتق منه
كما يقال الحال ناطقة اى دالة فيستعار الناطق للدال تبعية استعارة النطق
للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى
متعلق معنى الحرف ثم فيه اى فى الحرف كما لو قلنا مثلا فيستعار اولا التعليل

التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره
ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام الاى
للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة
جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت
واقع بعد الولادة فلو جا الخلق ووقوع المعلول عقيب العلة وهو بناء
على ان اللام يدخل على العلة الغائية وهى الغرض ولا شك انه معلول
للعلة التى عليه فعلم ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول وههنا
نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعانى منها حروف العطف
الواو لمطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها و
هى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
ولم يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقوله لا تأكل السمك
وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا لا تجب الترتيب فى الوضوء واما
تعالى
السعى بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله
لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا تحتمله اى الترتيب وقوله عليه السلام

ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بدايته تعالى موجب لبدايتكم لكن
تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك
ان هذا التقديم للاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الجمعة بما لاح له من
وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب
عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحد عنده و
الثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير
المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى انه عنده
كما تعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق
بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل
للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته
طلاق اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر
ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند
الشرط يقع الثلث كذا هنا ولو قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه
اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا

اذا تزوج امتين بغير اذن مولیهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما
ولو قال بكلامين منفصلين اي قال اعتقت ثم قال بعد زمان للاخرى
اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة رحمه الله
اما فخر الاسلام رحمه الله فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من
رجل بغير اذن مولیهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا
حاجة الى التقييد به على تقدير ان تقيده لا بد ان يقبل النكاح فضولي
آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح
وقد قيل في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد ثابتا على الوضع تنبيه
المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي
نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير
قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض
تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الا
متين برضى المولى او رضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة يختلف
بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد ولو

اردت معرفة تفاصيل فعليك بمطالعة الجامع الكبير ولو زوجه الفضولي
اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية ولو اجازهما معا
اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا اى بطل نكاح كل واحد منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابى
في مرض موته هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر
متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني
وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من
الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني ونصف
الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه
عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن
الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا قال
متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم اى معا لانه لولم يكن للقران بل يثبت
الترتيب كان كحال السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عقد الاول
لم يبق الثانية محلا للتوقف اى فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز

فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحهما واما الثاني والثالث فلان الكلام
يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا انتهى
الى ما بين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين
فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاجنبية
بالاعتاق فلان قوله اعتق ابا هذا توجب عتق كله ثم قوله وهذا توجب ان
يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا نصفه فيكون مغيرا لاول
الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا لاول
الكلام لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق
الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير
للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فقيل لا فرق بين مسئلة
الاختين ومسئلة الامتين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان
في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال
اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا فكذا في مسئلة
الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد
فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان

قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين ولا
توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة
والثالث هي اي المشاركة اذا فقر الاخر الى الاول فيشارك الاول
اي اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم به لا بتقدير مثله
اي مثل ما تم ان لم يصح الاتحاد اي ان لم يصح ان يكون ما تم به الاول
متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق ليس بتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يتعلق الثلث عنده
بها لحق التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق
طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله
اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله وتعذره اي تعذر مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله
امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لا بدل من مجيء زيد غير عمرو وقد قيل
اوجبوا الشركة في عطف الجمل الخ حتى قالوا ان القران من النظم يوجب
القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على

على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه ينبغي ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على
انه لا يجب الا ان يكون المخاطب باحد هي عين المخاطب بالاخرى لما لم يكن الصبي مخاطبا
بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنهما نقول ان نقول
الخطاب بالصلوة والزكوة متناول للصبي لكن العقل خصصهم عن وجوب
الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية لكن اداء
الولي عنه بل بناء على ان الزكوة عبادة محضة كالصلوة والصبي لا
يخاطبون بالعبادات المحضة واداء الولي لا ينوب مناب اداء الصبي لان
الغرض هو الاداء لا المال كما في البدني وهذا فاسد عندنا الا ان يرده
راجعا الى الخطاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت
الثانية فيمن ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق العتق بالشرط
النص لان هذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في الحكم لا فتقارها
فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها
محلا وفرقتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم الشركة في الجزاء
لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت
الثانية قوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر

اي لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها الا ان في النظم دليل على وجوب الزكوة بقول

لان الاصل في الواو الشركة بهذه اي سيما اذا عطف على الجزاء

بر دانی لا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فسؤال لا يتعلق بالشرط بل
يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الا
فتى رميح انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح
كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة
على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة والظاهر الواو
للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى ما قبله جعل كما في المفرد او حكما كالجملة التي تكمل عبارة في قوة المفرد
ثم تحمل على الشركة لحق الواو وعلى اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم
يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يمكن في قوة
المفرد فلا يكون مفتقرا الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وفرتك طالق يمكن حمل قوله وفرتك طالق على الوجهين لكن الظاهر الجز
وهو طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا
على الجزاء لكان ان يقول وفرتك فهو له كذلك وفرتك طالق يرجح اما قوله
يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا

ابدا معطوف على الجزاء لا لاوله واولئك هم الفاسقون اي ولا
جعل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرنا في قوله وفريتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة
في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الى آخره معطوفا على الجزاء فان قوله
ولا تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله
واولئك هم الفاسقون جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها
فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة
قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا تأتي
في آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا اذا دخل في الجزاء فانه قال
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل
الدار الثانية على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول
نحو جاء الشتاء فتأهب وقد تكون المعلول عين العلة في الوجود
لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو ليس يجزي ولد والده
حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال
الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لخياط انظر أيكفيني هذا

قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه لقميص كما لو قال ان كفاني
فاقطعه لحال سؤال اقطعه وقد تدخل على العلل لجواب الشرط فقد اتاك الغوث ونحو
اذا اتى الغوث فانت حر بمعنى الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل
الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على
العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون غرضا له للعلة فهو
العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى
وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا لم تكن ملكا في ابنه
فدعه فدوله ذاهبة ونظايره كثيرة وانما قلنا بمعنى الحال لان قوله فانت
حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر
لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل
الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل
ذلك اذا كانت ملفوظة فاما اذا كانت مقدرة فلا الا ترى انك تقول ان تأتني اكرمك
ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول
ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل
لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد

بعيد من المستقبل ومدلول الماضي وسر التعبير لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما
على الزمان فلما لم يحمل الماضي بمعنى المستقبل لم يحمل الاسمية بالطريق الاولى ثم
للترتيب مع التراخي وهو اى الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اى عند ابي حنيفة رح
والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار في
فعندهما يتعلق جميعا وينزلن مرتبا فان كان مدخولا بها يقع الثلث وان لم
تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اى عند ابي حنيفة رح
في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء اى لم يذكر تقدم الجزاء لانه ما تيها كقوله
ان قدم الشرط فيدل على ان البحث الان في تقدم الجزاء يقع الاول في الحال
لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده اى
هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم
الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه
قال ان دخلت فانت طالق وسكت في قوله انت طالق ولغى الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
وفي المدخول بها ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر الاتي نزل الاول والثاني
اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق

ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان
وتعلق الثالث لعدم بالشرط ولهما قدم اى الشرط تعلق الاول ونزل الباقى
وهذا لهو انما جعل ابو حنيفة رحمه التراخى راجعا الى التكلم لان التراخى فى الحكم مع
عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها
فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما فى التعليق فان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
فى الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط وبل للاعراض عما قبله و
اثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله فى قوله
له على الف بل الفان يجب ثلاثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة
بل اثنتين مطلق قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا فى العرف نفى انفراده وذا
اشارة الى التدارك اى التدارك فى الاعداد يكون بان يراد به نفى الانفراد فى
نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء
لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب
فعلى تعقيب بقوله بخلاف الانشاء اى ما يكون الانشاء محتملا للصدق والكذب
فلما بطل الواحدة اذا قال ذلك اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث

بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك الا
بطال لكونه الثاني فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف
التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الا
ول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي
قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط مقامه حال كونه منفردا غير منضم الى الاول
ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق
بشرط آخر اي يتعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان آخر
ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد
الشرط وقع الثلث فصار كما اذا قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف
الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا
اي كما فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول
بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب فلما لم يبق المحل
بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن ٢

للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجمل كان اجتماع ما قبلها وما
بعدها وهي كلا بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد وجب ان يكون
بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك عدم روية زيد بروية عمرو
وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان
كانت الجملة التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي كلا بل في
ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر لزيد
بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان
النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فصيره اي النفي ردا الى المقر ويحتمل ان
لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه له
فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن
لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل
لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر ما في المتن انه بيان تغيير
لان ظاهر الكلام يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في باب
التغيير ان صدر الكلام يتوقف على اخره فيثبت حكمهما معا لانه يثبت

بثبت الحكم في الصدر ثم طرح البعض وعلى هذا قالوا اي المفضل بدار بالسنة اذا
قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني او وهبها بعد الغصب ان الدار
لزيد وعلى المعنى لي القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك
معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيبقى ثبوت موجبي الكلامين
وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فلو صح علمه اي على المقضي له لا على زيد
فيضمن القيمة ثم لما تبين انه يستقيم الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث و
هو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبطا ام لا اي يصلح ان يكون ما
بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح حمل على التدارك والا فهو كلام
مستانف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها
يكون ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك علي الف درهم قرض فقال المقر له لا لكن
غصب الكلام متسق صح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا
يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا
الكلام متسق مرتبطا فحملناه على نفي السبب فعلى تقدير كونه قرضا تداركه بكونه
غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل هو نفي السبب

بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بالف فقال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بالفين ففسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
بالفين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان النفي لا يرد على النكاح الاول
بالف لكن يصح بالفين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول
فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بالفين فيلزم نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم
انه غير متسق فجعلنا قوله لكن اجيزه بالفين عليه كلام مستأنف فيكون اجازة
لنكاح آخر فهي ما بين او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام و
انما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار لا الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة
قوله هذا حر وهذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون
هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حين اي حين ع
العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع
فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار
لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع حرا وعبدا وقال احدكما حر او قال هذا
حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا فمن حيث انه انشاء شرعا
لوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون

هذا الانواع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة لوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار
لما هو في الواقع ولما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه بالانشاء
وشبه بالاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند
البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار
قلنا يجبر على البيان فانه لا يجبر الانشاء اصلا في الاخبارات كما اذا اقر
بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه
وفي قوله لعبده هذا او هذا ابني لم يعرف صحته فلهذا اي لما قلنا ان ادنى الانشاء
للتخيير اوجب العمل بالتخيير في كل انواع قطع الطريق لقوله تعالى ان يقتلوا وطه
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض قلنا ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجنايات وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ
مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والقتل
واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على
انه ورد في الحديث ما نصه على هذا المثال قال ان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله
الامام مخير ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحمل الاتحاد والتعدد

ولهذا اى ولان او فى الاثبات للتخيير وسائر العموم قال فى هذا حر او هذا وهذا

لعبيده ودابته انه يبطل لان وضعه لاحدهما الذى اعم من كل واحد وهو غير

صالح للعتق ههنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل

بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا عتق الثالث وخير فى الاولين

كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين

الاول والاخرين لكن حمل على قوله احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول

انه ح يجب تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر

او هذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى

ان يضمر فى المعطوف ما هو مذكور فى المعطوف عليه والثانى ان قوله او هذا

مغير لمعنى قوله هذا حر وقوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيتوقف

وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين

الاول والثانى بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون

عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى واذا استعمل

النفى فيعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان التقدير

لا تطع احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى فيعم فان لا اقول هذا او

او هذا الحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا الحنث بفعلهما لا باحد
هما لان المراد المجموع اى لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان
لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل
الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنى واكل مال
اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما فى النفى اى لا يفعل احدهما منهما م
لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع اى دلالة الد
ليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير فى
المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فاذا كان لاجتماع الامرين تاثير
فى المنع اى انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف
لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير فى المنع فان تناول
احدهما لا يحنث اما فى الصورة الاولى على انه انما حلف لاجل ان
كلا منهما محرم فى الشرع فالمراد نفى واحد منهما فيحنث بفعل احدهما و
الحق كان الواو للجمع فانها الحق نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل
المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل
هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة

الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير
من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين و
والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف
الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين لعلمه ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة
منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا فالواقع لا للاحكم
احد الامثلان او ثلاثا ان يطلبهما الاستثناء من حظر اباحة وقد
يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما
يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية
اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجيء للعطف
فيكون المعطوف اما افضل منه او اخس ويدخل على جملة مبتداءة فان
ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف
اي فيها وما الخبر ذلك الا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو
اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان
احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا

بالجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني فتكون
بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبده
حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان امتنع قبل الصياح لان حتى للغاية
في مثل هذه الصورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم
يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الا
تيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى
عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير
في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة وحروف الجر الباء للالـ

بحث استعارة حروف جر

صاق والاستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا
العبد بكر يكون مبيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعي شرائطه ولا
يجري الاستبدال في الكر قبل القبض في الاول وان قال لا تخرج الا باذني يجب
لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي
الا ان اذن لك اي قال لا تخرج الا ان اذن لك لا يجب لكل خروج
اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه

لا الحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى
المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى المعهود
وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية
ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر
وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا
لسعة الكلام يقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره
لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن على حدة ولكن
ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى تقدير
الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت فى الة المسح نحو مسحت الحائط
بيدى يتعدى الى الكل فيتناول كله وان دخلت فى المحل نحو وامسحوا برؤسكم
لا يتناول كل المحل تقديره والصقوا ايديكم برؤسكم اعلم ان الالة غير مقصودة
بل هى واسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه والمحل هو المقصود
فى الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الالة بل يكفى منها ما يحصل به المقصود
بخلاف استيعاب المحل فى مسحت الحائط بيدى لان الحائط اسم المجموع وقد

وقد وقع منصوصا وأخبارا وكله خلاف البدن فإذا دخل الباء في المحل وهي حرف
مخصوص بالإلصاق فتشبه المحل بالآلة فلا يراد كله وإنما يثبت استيعاب
الوجه في التيمم ولم دخل الباء في المحل في قوله فامسحوا بوجوهكم لأن المسح خلف
عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا خلفه على للاستعلاء ويراد به الو
جوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على
أن لا يشركن بالله وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء إجماعا
مجازا لأن اللزوم يناسب الإلصاق هذا بيان علاقة المجاز وإنما يراد
به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة
لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فإذا قال بعت منك
هذا العبد على ألف فمعناه بألف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط
عملا بالأصل أي عند أبي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لأن
الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على ألف
فطلقها واحدة لا يجب الألف عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء
الشرط لا ينقسم على أجزاء المشروط ويجب عندهما أي ثلث الألف لأنها
بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض

ينقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مرت مسائلها اى فى فصل العموم
ع قوله من شئت من عبيدى الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله
فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه فذلك نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن لان صدر الكلام
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى
وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام ان
احتمله اى التأخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التأخير والتنجيز يقع
عند مضى شهر وعند زفر رحمه الله يقع فى الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية
ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك
والحائط سمكه الى راسها لا تدخل تحت المغيا وان لم يكن اى وان لم
يكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو ثم
اتموا الصيام الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهى الليل فهى
الغاية ح لمد الحكم اليها فقوله فكذلك بعد الشرط اى لا تدخل الغاية
تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها اسم

فانها متناول المرفق فذكر لاسقاط ما وراءها اى ذكر الغاية
يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا و ٢
للنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية
تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب الثاني هو ان لا يدخل
حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا
يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث
هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا اى بطريق الحقيقة و ٢
عدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما
قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا ٤ الدليل هو
ان صدر الكلام لما تناول الغاية لا يدخل تحت حكم المغيا والمرافق و
هو ان صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع
اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون ٤ المذهب الرابع شيء واحد
وانما الاختلاف ٤ العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اختر
نا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بجميع المذاهب الاربعة لان

تعارض الاولين او وجب الشك وكذا الاشتراك او وجب الشك ولهذا ان
صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان
تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هي غاية الاسقاط
فلا تدخل تحته اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا
المتقدمين رح تبينوا لهذا الوجه وهو ان الغاية والمغيا لابد فيه تحت
المغيا مطلق لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الغسل
ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع
لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض
ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط فقوله الى المرافق
غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال له على من درهم
الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال
لا الآخر عند ابى حنيفة رح فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند
زفر رح لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اى ابى حنيفة
فيه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار ثابتا في الغد عنده
لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه

وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن الامام بعد ما ذكر ما
في المراقي اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا اطلب الثمن الى رمضان
واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب اليمين ولا
اكلم متناول اليوم فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه في الظروف الوقت
ثابت مع اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل وفي صمت في هذه
السنة فلهذا في انت طالق غدا تقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد
وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا
الا ان ينوي في دخولك فتعلق به وقد تستعمل للمقارنة لما لم يصلح ظرفا
نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط ولا يقع انت طالق في
مشية الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله
متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فان علم الله تعالى فانه متعلق بجميع
الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد به ان هذا
ثابت في معلوم الله تعالى في اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقدم فيقع

واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكورة اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان معا وبعد على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة وعند للحضور ولهذا لو قال ان عندى الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل فى ما على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحيوة واذا عند الكوفيين تجيء للظرف والشرط نحو واذا تكن الحيس بدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد تجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف وذ حوله فى امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع

اوله
اذا الكون كريهة ادعى لها
اوله
استغن ما اغناك ربك بالغنى

بادنى سكوت اى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق
فيه وان قال اذا اى ان قال اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى
اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى تقع بادنى سكوت كما في
اذا شئت فانه بالاتفاق كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقي
نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف
طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا
كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول
على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رح كان اى
اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك
فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق والفرق انه لما جاء الكلام
المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا تقع بالشك
وثمه في الانقطاع تعلقه بالمشية فلا يسقط بالشك اى لما جاء اذا بمعنى
متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى
تقع في الحال وان حمل على ان تقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع
في الحال فلا تقع بالشك فصار مثل ان وثمه اى في طلقي نفسك اذا شئت

لا يشكل ان الطلاق يتعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان القطع يتعلق
بالمشية وان حمل على معنى لا ينقطع ولا اشكال انه في الحال متعلق وانما
ينقطع ما شك وكيف سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن
الحال وجوابه محذوف اي فيهما او يحمل على السؤال عن الحال والا
اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة كيف فمعنى انت حر
كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فمعنى قوله انت حر وبطل
كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت
طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا او معناه
انت حر وانت طالق باي كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو
ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم رجعيا مر
تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت ومفوض الكيفية
اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو او
وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها
فان لم ينو اعتبر نيتها وان نوى اعتبر فان اتفق نيتهما

نعم ما لو ابانها ثم طلق فلا بد من اعتبار النية اما نيتها فلانه فوض
اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا
تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل
الفرع بمشيتها اي في انت طالق كيف شئت يتعلق الطلاق اي وقوع الطلاق
الى مشيتها فعندهما لا يعمل الاشارة اي ما لا يكون اصلا من قبيل المحسوسات
محال تماصله سواء الظاهر ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
في العرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما
حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا
وحالا فيه نحن نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به لان
الاصل موجود بدون الفرع على انهما سواء في الاصلية والفرعية
لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وهو
رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر **فصل**
في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها
ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا حد بالتعريض
نحو لست انا بزان ... وكنايات الطلاق يطلق مجازا لان

استفهام انكاري ١٢

ذکر کردن شیء واراده کردن بشیء که ذکر کرده نشده ویرا ١٢

معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما تتصل لها كالبائن مثلا فانه
مبهم في انها ابانة عن اي شيء من النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا
منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت
كناية حقيقة لطلق رجعيه لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد بها
هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا
بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ عندكم كنايات والكناية
هي ما استتر المراد منها والمراد بالمستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب شمس الائمة رح بان اطلاق
لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها
البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم
ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة لا حاجة — علماء البيان ح
الى هذا التكلف في كون هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا
قال في تفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان
يذكر اللفظ ويقصد معناه ومعنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه م ح

يسقط منه ببينة اي الطلاق يطلق على صفة السوية لا انه اريد به الطلاق
فعل بهذا القول فيراد بالباين معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي
وهو استثناء من قوله يطلق على صفة السوية لانه يحتمل ما يعد لنقصهما من
الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت
بطريق اسم المسبب على السبب ودليله انه ذكر المسبب اي يطلق على السبب اذا كان
المسبب مقصودا منه وهاهنا كذلك وكذا استبري رحمك يعين بهذا الدليل
اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج بزوج
آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق
فاذا نوى تقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على السوية

التقسيم الثالث

في ظهور المعنى وخفائه للفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان
زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد الوضوح حتى
سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ
ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين الربوا والبيع لانه جواب الكفار عن
قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص

فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص
والعام والمشترك والمؤول لانه ان وضع لمعنى واحد فاما
على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد
وهو العام وان دل على معان متعددة فان
ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك
والمعتبر السقط كالمؤول [illegible] درجة الاعتبار
وادرج جمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل
في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان
ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية
وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التاويل
اوّلا فان احتمل التاويل فان كان
ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو
النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه
فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان
مرجوا منه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع
الى الدلالة بطريق العبارة وبطريق الاشارة
وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان
دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له
فبعبارة والا فباشارة وان لم يدل عليه
بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة
فهو الدلالة والا فاقتضاء
لتصحيح ما [illegible]

وهي قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشي بعد حظر
لا يكون ذلك الشي واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو سعوا اشواطا سبعا
ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله وقاتلوا المشركين
كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شي عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيمة النظير الاول للمفسر والمحكم يذكران في كتب الاصول في التمثيل
بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل
له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل
شي عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول احتمال النسخ وعدمه بحسب اللفظ
فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ فكل منهما مفسر
وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار
بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلا اقل
بهذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم وقوله
فاقتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة
سد لباب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض و

فاقتلوا

النظير الاول للمفسر والمحكم المذكوران

فاقتلوا المشركين

هر حكم شرعي
احتمال نسخ دارد

خفي

واذا خفي فان كان لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا
فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفية
في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية
ثبت الحكم او لنقصان لا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا
فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله
في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى واذا كنتم جنبا فا
طهروا بالتشديد يدل على التكلف في المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او
لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة قوله لاستعارة عطف على
قوله لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان
القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء
الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم
الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع

ولم يعلم ان المراد اى مفصل فيكون مجملا لما بين النبي صلى الله عليه وسلم
الربوا فى الاشياء الستة اتضح بعد ذلك اما الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا
والحكم فى غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات فى اوائل السور واليد والوجه
ونحوها وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب والتأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب
وثم التأمل ان اتضح البيان كما فى الربوا والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه
التوقف وهذا من باب العطف على عاملين فى المجرور مقدم نحو فى الدار زيد
والحجرة عمرو على اعتقاد فحينئذ عندنا على قراءة الوقف على الا الله فى قوله
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم فبعض العلماء ردوا اما الوقف على
الا الله فى الا زعام والبعض قد ردوا ابل الوقف على الا ان الراسخون
غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رح وهذا اللائق بنظم
القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع
العجز عن دركه حظ الراسخين فى العلم من قوله تعالى امنا به كل من
عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يقول قوله
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا لسوق الا التعوذ عن الزيغ الى
ذكره الداعى اما اتباع المتشابهات التى توقع صاحبه فى الفتنة والضلال

عه هو ما خفى بنفس اللفظ ولا يدرك الا بركة وصلة
كالمقطعات فى اوائل السور مثل الم
مولوى محمد معه

عه هو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ
خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل
مولوى محمد معه

عه اى تأويل المتشابه معمولين ه
لا يعلمه غير وحده مولوى

زائغين آن است كه ميل كردن از
راه حق است براه باطل ه

مسئولا ه

والضلالة والفوز على ذلك المذهب يقولون خبر مبتدأ محذوف والحذف

خلاف الاصل اذ التقدير اذا لم يوفقوا هم يقولون آمنا به فكم ابتلى

من له قرب جهل بالامعان في السير اى في طلب العلم والمراد به بذل متشابهات

المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف عنه اى

عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلم يكن

للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات

فبين ان الفائدة هي الابتلاء فكم ابتلى الجاهل بالمبالغة في

طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والتفكر فان

رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان ومنعه الجلد

عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى اى هذا النوع من

الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من

ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو

ان يسلم ذلك الى الله تعالى وتفويضه اليه يطلق نفسه عن رقبة النحو والهوان

وبلا شئ عليه من علم احد بها ولا منتهى له في بحر الغناء اسم ولا رسم وهذا

منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه يبتني على نقل اللغة والنحو
والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون منقولا
من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص في العموم او رد واية مثاله
اسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا
يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتاخير والناسخ والمعارض العقلي و
هي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة
الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك
الخ فلان مبناها على الاستقراء وهذا بطل اي ما قيل ان الدليل اللفظي
لا يفيد اليقين لان اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كا
للغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان
ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من
هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحو لا نزاع
قطعه جميع النقليات ومن ادعى انه لا شيء من التركيبات يفيد القطع
بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود مكة وبغداد فهو الا محض السفسطة
والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القر

بعض م

البغداد وص

عدم القرينة والضد قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد
والاصل فائدة النص طب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء ٢٢
يستعملون العلم القطعي في معنيين اح ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر
والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ من الدليل كالظاهر والنص والخبر
المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة
الفرق الرابع
٤ كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه
المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه ٢
المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة منه ان الحكم في
المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رح لما قسموا الدلالات
على هذه الاربع وجب ان نحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول
الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات
ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء ذلك المعنى عين
الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على
احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت
بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم وهو سوق الكلام له والحكم

بحث دلالة النص وعبارته

الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له و
مرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا في قوله تعالى للفقراء المهاجرين
سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى
زوال املاكهم الى الكفار عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو
ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة
فيه فيكون الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال املاكهم
عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون
شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث
لا يملكون شيئا فكونهم جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال
ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فعلم ان جزء الموضوع
ثابت بالنظم عندهم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم
قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة
الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه
اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد
في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم

لما

لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا
المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول
عبارة في الموضوع له اشارة الى حرمته والمثال الثاني عبارة
في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد والفقر
الى حرمته وهو ان النسب الى الاباء ثم الى آخر ما ذكرنا في المتن وفيما
قالت المرأة لزوجها نكحت علي امرأة فطلقها فقال الرجل لها كل امرأة
لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له الطلاق جميع
نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي
غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى المو
ضوع له وهو طلاق الكل والى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة
والى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة
ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم
المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له
والى جزائه والى اللوازم الآخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم
سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وان جعلوا كذلك

لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من
دلالة على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاول
مطرد دون الثاني اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا
مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بتبعها واما
المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن
ان يقال ان المعلول ثابتة بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان
يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذا الا
بحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص
فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة
النص نحو ولا تقل لهما اف انه يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد
فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في
المنطوق هو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى
ان كان عين الموضوع او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة
ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسبق وان كان لازمه المتقدم

المتقدم في صفاته لم يكن شيء من ذلك قال وجد في هذا التلويح
عليه يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة
لفظ ان لم يوجد فلا دلالة اصلا او حتى قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لأ
ان لم يفهم اجماعا وبفهم النعقل دون النعقل فلا دلالة له من حيث اللفظ
اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
وبهذا القيد خرج العكس فان المعنى في العكس لا يفهم كل من يعرف اللغة
فانه لا يفهم الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام المحقق والتنقيح في هذا المو
ضع ولم يسبق احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم
يصدق فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات نفقتهما على الوالد وفيه اشارة
الى ان النسب الى الاباء وان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه
بلام الملك فهو يقتضي كمال الاختصاص الولد واختصاص ماله به على
قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا ولا

العزاوه مالا بوف على الولد اذ لا ابن له كما صرح في هذا النص وكذا في
حكمهما والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب
على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة
لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وفي قوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان
العلة هي الارث لان التنصيص بالمشتق يوجب علية المأخذ وكقوله تعالى
اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة و
التمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الا
طعام جعل التغيير اسما لا جعل مالا والحق به التمليك دلالة لان المقصود
قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة اي لا
يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان
يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي تبرع على المنفعة
على ان الاباحة في الطعام بها تتم المنفعة اي سلمنا ان الكسوة بالكسر
مصدر لكن الاباحة في الطعام هو ان ياكلوا على ملك المبيح ثم المنعم بها

بما دون اعارة الثوب وهى ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المعنى
فان للمبيح لانه الاسترداد فى اعارة الثوب ولا يمكن الرد فى الطعام
بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى فلا تقل
لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اى
المعنى الذى يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود
فى الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل
نصا وعليها اى على المرءة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة
هو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عنده فى
الاكل والشرب دلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى
الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك
عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد
والداعية اليهما اكثر فبالطرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عنده
فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه قضاء
الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل
زيادة لانها حرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا انما قال حرمه

على ان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء
على وجه لا يخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا امثل في
سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه
اي وفي الزنا فساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت فيه الفرقة
بسببه وفيه اشتباه النسب واما تضييع الماء في اللواطة فقاصر اي بالماء في تضييع
الماء في اللواطة قاصر عن حرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين
فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواطة
على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه
المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي اهلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب لا يوجب الحد كشرب البول مثلا وبه كوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف فيحتمل معنيين احدهما
ان القصاص لا يجب الا بالسيف والثاني لا قود الا بسبب القتل با
لسيف فالمعنى الذي يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجزاء الكامل على
انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك و
هو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بالكلية

في

بالالحل في تاج المصادر الا انها كجرحت كسبي بشكستن القرن
جراحت بما لا يطيقه البدن وقال الوصعه ره المعنى جرح ينقض
البنية ظاهرا او باطنا فانه ح يقع الجنايه قصدا على النفس الحيوانية التي
بها الحيوة فيكون الكل كوجوب الكفارة عند الشافعي ره في القتل
العمد واليمين الغموس بدلالة النص وروده في الخطا والمعقودة اوجب
الشافعي ره الكفارة في القتل العمد بدلالة النص وروده في الخطاء وهو
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة
في الغموس بدلالة النص وروده في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤا
خذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب بالقتل الخطاء
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا اوجبت في
المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهي كاذبة الا
لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤ
دى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء بزجره وعن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء
والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد

والغموس فكبيرة محضة وهي لا يلائم العبادة وهي تمحو الصغاير لا
الكباير قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمراد بالسيئة
الصغيرة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى
رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكباير فعلم من هذا الحديث ان الحسنات
لا تمحو الكباير فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها لمحو
الحسنات لكنها لا تمحو فان قيل فسوال الكفارة في القتل بالمثقل لانه حرام محض
هذا اشكال على قوله لان تكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة فان
القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي
في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بالة القتل فجرى الكفارة فيه
لخاطرة اباحة فيجب بشبهة السبب القتل الخطاء فان قيل فسوال الخ
فيما اذا قتل مستامنا عمدا قال الشبهة فانه هذا اشكال على قوله
شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب الجهل فان المستامن
كافر حربا ولهذا محل الاباحة قلنا كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا
واذا كان فيه شبهة الخطاء فسوال يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل
تجب الكفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت فيه القود

في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس وقتل ما
الفعل عمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل الخالص من
وجه يعني شبهة الخطاء وفي قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في
الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة
فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة
فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما
هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في
قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث
الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من
وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وسوال بعلم ان
الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان
القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما
الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حق للاولياء

المفهوم يدل على هذا واما العلة فلانه شرع ليكون زاجرا
عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما تجب
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء
الفعل **والثابت بدلالة النص** كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض فهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك
رايا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت
فاما القياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام
ادرءوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن
كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها و
اما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق
كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا في الاعتاق فيثبت اي
البيع بقدر الضرورة ولا يصير كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا
يحتاج ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل
السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف
بعدم التوزيع لما في انه لا يشترط لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء

الغير يعني انه نهي عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط
كما يستغني البيع به عن القبول وهو ركن فلذا يسقط ما يحتمل السقوط
والقبول مما يحتمله اي القبول الذي هو ركن في البيع مما يحتمل السقوط كما في
التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان كان المقتضى
المقتضي معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرو
رة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل الا ان فهو عام
ثابت اقتضاء والاصل لا تخصيص الا في اللفظ وان يقدر اكلا وهو
مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانه
دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر
ومجازي محذوف لجواز اسال القرية فيصح كقوله لا اكل اكلا و
نيته التخصيص في اكل اكلا صحيح بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية لا على الافراد لحل قوله لا اكل اكلا فان اكلا
نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل فالم
يكن لا اكل عاما مساويا لا احنث بكل اكل قلنا اي لا احنث لانه يندرج
تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل

وعدم وجود ما به الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد
الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ
يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن
فلانا ونوى فى بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا يصح نيته
لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكونا فى دار واحدة وكاملة
وهى هذه اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد
فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية
احد محتمل اللفظ المشترك او نية نوعى الجنس وسيأتى تمامه فى هذا الفصل
وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل
ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطل لان
المصدر الذى ثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون
ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلى
فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
كسائر اسماء الاجناس على ما يأتى فان قيل ثبوت البينونة فى انت
باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة

لا السكنى

السوية على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يتغير بثباته المنطوق كالمقتضى
نحو واسأل القرية اى اهلها فان نيته يتغير الكلام بنقل النسبة من
القرية اليه فى المفعول [illegible] هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيصير كالملفوظ
فيجرى فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم
له اصلا لا يصح نية الثلث فى انت طالق وطلقتك فان دلالته على الطلاق
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف
المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم
بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى
يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى
فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا
اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء
ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء
ابتداء بل الشرع يجعله انشاء مع اعتبار الاخبار فى اللغوية احتمالا

بل

للانشاء لانها تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي
والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار
بكون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع
الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح هذا الكلام
ونية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز
من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز الا في اللفظ
لكنه يحتمل وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة
المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو
صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد
في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة
المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه
نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والكافي
الاول مثل انت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق
واذا قال انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث وجه

ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق
الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث في قوله انت طالق طلاقا
لانه لما كان الطلاق هو صفة المرأة فهو لا يصح فيه نية الثلث فقوله
اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر
الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليق ثلث وقوله
انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليق
الثلث واما على الجواب الاول فلا يرد هذا الاشكال اذ لم نقل ان
الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك
والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله لكن
اسم الاجناس اي اذا كان الملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم
فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل
على الواحد الحقيقي او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه
ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد معناه الواحد
الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث

هو الجمع والجمع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت النية
هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر
الذي ثبت من المتكلم انت امر شرعي لا لغوي فلهذا ثابت اقتضاء
ولا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت النية من المتكلم بقوله انت بائن امر
شرعي ايضا فيجب ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن النية
جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان النية ثابتة بطريق الا
قتضاء لكن النية من حيث هي النية مشتركة بين الخفيفة وهي التي
يمكن دفعها والغليظة وهي التي لا يمكن دفعها وهي الثلث او هي جنس فالنية
اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضي وكذلك احد النوعين لانه لا
بد وان يثبت احدهما ولا يمكن ان يجتمعا معا فلا بد وان ينوي احدهما
لكن لا يصح نية عدد معين فاذا لا عموم للمقتضي فلا دلالة له على الاعداد
اصلا ولان المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد فيثبت ما يرتفع به
الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما
الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية
احد النوعين والحاصل لا يصح نية المجاز في المقتضي كنية ثلث تطليقات في

ان يعلم ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه
فان الطلاق لا يمكن م

اى ان طلق طلاقا بناء على واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا
كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل الكلى
بحسب العدد فقط ولا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اى
با المقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف با
المقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر و
يغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير
قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر فى الاربع المذكورة وهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ
الدال على المعنى فى مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو
محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ
المنطوق الا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه
باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ
على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

بحث مفهوم المخالفة

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم
فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق بشرطه اى بشرط المفهوم

المخالفة عند الحنفيين به ان لا يظهر اولوية اى اولوية المسكوت عنه
من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اى مساواة
المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه دلالة لا نص ورود المنطوق
او بقياسه عليه ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي
في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في
حجوركم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في
حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء
على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة ووصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم
بالجهل عطف على قوله السؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم
ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان
في الابل السائمة زكوة لا يدل الخ على عدم الحكم عند عدم السوم وفي ذكر
بعض شرائط مفهوم المخالفة شروع في اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة

123

المخالفة بهذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس
او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اى عما عداء ذلك الشيء عند
البعض لان الانصار رضي الله عنه فهموا من قوله عليه السلام الماء
من الماء اى الغسل من المنى عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان
يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا لزم الكفر والكذب في
محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ونحوهما اى ان دل
على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان
لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم
ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان
الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في
صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه
وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي لل
استغراق فيه ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال
وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع

مفهوم لعب

العثور الانكسار

الاكسال التقاء الختانين
بدون الانزال ١٢

اراد الغسل في صورة وجود المني فلا الحق الغسل بالتقاء الختانين بلا
ماء فاجاب من هذا بان الغسل لا الحد ولا الماء الا من التقاء الختا
نين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو
التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنها اي من
مفهوم المخالفة بهذه المسئلة وهي ان تخصيص الشي بالوصف يدل على نفي
الحكم عما عداه عند الشافعي او لقول تخصيص الشي مبتداء ومنها خبره وقوله
يدل خبر مبتداء محذوف اي هو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه
اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشي بدون الوصف
كقوله تعالى من فتياتكم المومنات خص الحل بالفتيات المومنات فيلزم
عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المومنات للوصف فان
قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرناه ولهذا استقبح
العقلاء والاستقباح ليس لاجل انه عدم الطيران الى الانسان الطويل
لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبح العقلاء فعلم ان
الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولكثرة الفائدة ولانه
لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم

لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف مما جاء
مخصص الحكم بالموصوف لكونه ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير
عدم المرجحات الاخر كالطروء مخرج العادة الا آخره ولان مثل هذا
الكلام يدل على علية هذا الوصف لحكم في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم
عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكره الخصم
ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على
نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة
او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد
هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات
التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز
فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي
الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا
يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا

الوصف وكالمدح والذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد
بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير منحصرة و
قوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص في هذه الصور
اشياء اخر غير ما ذكروا او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيرها اي غير
التأكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات
منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف
الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم عن دون ذلك الوصف لان الدابة
لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة
وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس
دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص
وفوائدها اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص
منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استعمال العقلاء فلانهم
لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا الا هذا المثال
الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام البلغاء للوصف فائدة غير ما ذكرته

وركيته افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في
حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكره ولان الخصم يدعي رجحانه اي الو
صف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكرتم وهي ان تخصيص الشيء بالو
صف يدل على نفي الحكم عما عداه لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب
عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول النفي بعدم الحكم اي عند
عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا
لا حكما شرعيا لانه علة لعدمه اي لا بناء على عدم الوصف
علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان
الحكم المذكور حكما عدميا لا يستلزم الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا
كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم
يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يكفي ان يثبت
بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي ومن
من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة بل يصح بعدله عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الا كفارة
اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى فمن فتياتكم

فبينا نكم الموسنات بهذا الا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا
خلافا له مع انه يحمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح
المومن الا المومنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انما فيكون بان
التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم وهما مسئلة الدعوة والشهادة
فقال ولا يلزم علينا انه ولدت امة ثلثة في بطون مختلفة فقال الولد الا
كبر مني فانه نفي الاخرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله
ولا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على
نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه محتاج
الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة
يكون بيانا بانه ليس منه والضمائر في اعون نسب الاخرين لان الدعوة شرط
لثبوت نسبهما ولم يوجد فلا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة
حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع ولا لان
لا حاجة الى النفي فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخرين بلا
دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين
اما هنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الا

في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا ملوح

يعني ان الوقت انما يثبت الخاص وقت الدعوة فلما كان انفصال الولدين الاخرين قبل الوقت فهما فيكونان والد الاولاد نفي

الآخرين ولا يكون الاجزاء وليس ام الولد بل بعد ولد الامة
صحيح لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم
له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا اى عدم قبول
الشهادة عندهما بناء على ان المحصص دال على ما قلنا اى على نفى الحكم
عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك
الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشهود دليل على
قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا حاجة الى جاء شبهة وبها ترد الشهادة وفى
لا نفى كونه شبهة فيما نحن فيه اى فى المحصص بالوصف اى لا نفى كونه
شبهة فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية فى عدم قبول الشهادة و
لا حاجة الى الدلالة قوله الوصف له هذا اى السكوت عن غير الارض
المذكورة سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب
وهو هنا اى ذكر المكان المذكور سكوت يحتمل الاحتراز عن المجا
زفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان
ينفوا علمهم بالوارث فى ارض كذا لنفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا
فيها لكانوا عالمين به واما سائر الاراضى فلا معرفة لهم بها

عليهم ١٢

باجرائها لحنثوا اعدام الوارث مال الارض المذكورة دون سائر الاموال
احترازا عن المجازية ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي
عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت
اي ما التعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم
حكما شرعيا بل عدما اصليا نعم ما ذكرنا في المصنف لوضوح ما ذكرنا من
ثمرة الخلاف ثم نظهر هنا الفرق لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه
الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق وهو ما يترتب
عليه الحكم ولا يتوقف فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني
اي ينتفي المشروط عند عدم الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط
لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان
انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل المراد
ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك
عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني
فانه لا يدل البتة لا بانتفائه على انتفاء المشروط لجواز ان المشروط يمكن
ان يوجد بدون الشرط كما ان دخلت الدار فانت طالق فعند

فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر قوله الخ
ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة
عند طول الحرة عنده وعندنا يجوز قال الله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة
فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا
ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا اى هذا الاختلاف
مبني على ان الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط
فانه يوجب الحكم على تقدير التعليق بهذا اى الحكم بتقدير
معين والعدم اى الحكم على غيره فيكون اى التعليق ح
يثبت العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط جزء الكلام وانما وجب الحكم على القدرة
وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت

انت طالق اى المشروط وهو انت طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت
الدار اذا اخذ بمجرده عن الشرط فهو مسمى انت طالق لانه ليس
بكلام واحد بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا
للحكم على جميع التقادير كما زعم بعلة هذا اى على هذا الاصل وهو انه [illegible]
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق
بالشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق
اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا انه المشروط بدون الشرط
موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم
الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم فيلزم تاثير التعليق
فى تاخير الحكم لا فى منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط
عند وجود السبب لا الى الوقت والمعلق انعقد سببا عند الشافعى فاذا علق الطلاق
او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فبطل التعليق وجوز
تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح كما
تعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق

فالنذر المعلق انعقد سببا عند مجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا
كانت مالية فالشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان
اليمين سبب الكفارة المالية عندنا بناء على هذا الاصل فيثبت نفس
الوجوب بناء على السبب وانما يتأخر وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن
بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة
المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان
نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا
ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب
افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله لا
ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر بيان ان في العبادة البدنية
لا ينفك نفس الوجوب عن وجود الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا
عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود
الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو ان تغير المشروط مع
الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة اخر الكلام

انت م

فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيتعلق
الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فلا تكون
سببا للكفارة بل سببها الحنث ولما لم ينعقد سببا عندنا اختلف
الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان
التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط
في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد
سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث
فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرقه
بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما
المقصود هو الاداء فيحصل كالبدني ومنع الفرق اي على مذهبنا بين
الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل
فقط فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل
الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اقل
من دخوله عليهما فلهذا الشافعي والفرق فيحال ان الخطر اي الشرط والبيع

والبيع لا يحتمله لانه بالشرط يصير قمارا فشرط الخيار شرع مع المنا
فى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا
فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق
فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق فى السبب كيلا يخلو الحكم عن
السبب لا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع **الباب الثاني**
فى افادته الحكم الشرعي اى افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب
والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق
او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن آكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجوب اعلم ان
اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار
لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به
ان لم يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجود
المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر
اقسامها الامر والنهي فالامر قول القائل على سبيل الاستعلاء افعل

قوله استعمل الا الفعل والامر حقيقة في هذا القول الثاني فانه مجاز عن الفعل عند
الجمهور وعند البعض حقيقة فيه يدل على انه اي الامر للايجاب بل على
الايجاب فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب
احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك
خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي
يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر وفي هذا الدليل ظهر ان الامر الذي
هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكنه لم يثبت بهذا الدليل
ان الامر الذي هو اسم ليس هو بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز اذا
الفعل بحث قوله اذا الفعل الخ بيان العلاقة المجازية بين الفعل
والامر سلمنا انه حقيقة فيه اي في الفعل لكن الدلايل تدل على ان القول
للايجاب لا الفعل اي الدلايل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على
ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل

التي

على الفعل وسياتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل
وان كان راجعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فالقول مراد
اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد
على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج
الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع ويحتمل ان
الدليل الدال على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل
للايجاب واللفظ كاف اي الامر القولي كاف للمقصود وهو الاحتراز
والترادف خلاف الاصل والى بفعله عليه السلام استفيد من قوله صلى
الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي انه انكر على الاصحاب صوم الوصال و
خلع النعال وموجبه الوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد
لانه استعمل في معان تحتمله وهي ستة عشر ١ الايجاب كقوله
واقيموا الصلوة ٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ٣ التاديب كقوله
عليه السلام كل مما يليك ٤ الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين ٥
الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ الامتنان نحو كلوا

ل واستشهدوا شهيدين م

واطلبوا الي شهيد على الدين شاهدان لعنز قابد

بسم الله حاجي بدرية

مما رزقكم الله ٨ الاكرام نحو ادخلوها بسلام ٩ التعجيز نحو فأتوا
بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الاهانة نحو ذق
انك انت العزيز الكريم ١٢ التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا
تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لي ١٤ التمني نحو الا ايها الليل
الطويل الا انجلي ١٥ الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون ١٦ التكوين
نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان
وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهية كالنهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو و
لا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا
تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي وللطلب
فعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان
فلا يتعين التوقف على قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والتردد
بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بداهة وهذا الاحتمال يسقط الحقايق
يمكن ان يراد به حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذا الاحتمال
نحو ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه

امين

امتثالا

الفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة تلحق بالشخص والاحتقار بالفعل حلبي

الى ما متعنا به زهرة الحيوة الدنيا

ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون

والمياه سن

موجبها

نحو

فيلزم ان يحصل الهرج وهو مبني على مذهب السوفسطائية النافين حقائق
الاشياء ويحتمل ان يراد به حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ
الا وله احتمال ضرب من التاويل او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او
مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة بطل دلالة
الالفاظ على المعاني الموضوعة لها والخصم لم يدع انه محكم وعند الفقهاء
موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم او
هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وهو
ما ذكر او الوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يعني من هذا الكلام خوف
اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف
لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف
الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
والقضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او
تمييز ولا يمكن ان يراد بالقضاء ما هو المراد من قوله فقضيهن

يصيبهم م

من امرهم م

تعالى

المراد م

فقضاهن سبع ... ارضهن

ما بين ذلك   في بومين

سبع سموات لان عطف الرسول على العبد يمنع ذلك ومن امره
فيتعين ح الحكم المراد ولا يراد القضاء الذي مذكر في جنب العبد لان الحكم و (الحكم)
من الامر القول لا الفعل لانه ان لم يرد به حكمه فعل القاضي او المقضي (ان اريد الفعل فاما ان يراد به)
عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي
الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بالامر فالاصل عدم
تقدير الباء والضمير كون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة في ذلك الفعل
مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه
وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل
و ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا على الامر المجاز
عن سرعة الايجاد وذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام ره الى ان
حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء
ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات (نهاية)
وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر لا على المذهب

عقيبه

المذهب الثاني فقط واما على المذهب الاول فانه جعل المامور به للا
يجاد ومثل سرعة الايجاد والتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه
فلولا ان الوجود معقب من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا
بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر لوجد المامور به فكذا
في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون
الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن
فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا
للزكوة ومثل ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا
ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر لعدم الاختيار فلم يثبت الوجود
ومنع الوجوب اذ هو مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تع
افعصيت امري وقوله اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللوقف فان كل
من يريد طلب الفعل خير ما يطلب بهذا اللفظ وكذا بعد الحظر
لما قلنا وقيل للندب كقوله تع وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كقوله تع فاصطادوا وقلنا بمنع القرينة اي الندب والاباحة
الاتيين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما

الله

لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه يعطل المنفعة مقررة مان

لحت عليهم **مسئلة** واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارته عند

البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة

مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا

اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير

ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام رح في هذه المسئلة اختلافا فعند

الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام

هذا ثم وبيان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن

موضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع فانه لا يسميه مجازا بل حقيقة

قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع

ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر

لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما

وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التوقف صحيح

عند فخر الاسلام لكنه يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على

عدم الجزء على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف

على ما عرف من بعض الغير في علم الكلام في فصل الحكم في بحث
المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي
كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو
اطلاق الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب
فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز
الفعل مع عدم الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة
ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط
لا انه يدل على كل اجزائه لان الامر لا دلالة على جواز الترك
اصلا بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على عدم
الترك التي هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا
الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب
فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل
على جواز الفعل الذي هو جزؤهما لا على جواز الترك الذي به المباينة

لكن نسخ العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب
وهذا البحث دقيق ما سنح الا خاطري هذا اذا استعمل واريد به الا
باحة او الندب فاما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى
بقي الندب والاباحة عند الشافعية فلا نسميه مجازا لان هذه دلالة
الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اى
هذا الحد الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق
لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستقلال انما يكون ذلك اذا استعمل
الامر واريد به الندب والاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب
ثم نسخ الوجوب وبقي الندب والاباحة على مذهب الشافعي فالامر لا يكون
مجازا ام لا فقول لا نسميه مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له
ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل هي دلالة الكل على الجزء والدلالة
لا نسميه مجازا كما اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان
الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس مجازا بل
انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت الحيوان فقط او الناطق
فقط وانما قلت على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب

الوجوب لا بمعنى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب
كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق
القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق عند البعض يوجب
العموم والتكرار لان افعل مختصر من الطلب بمنزلة الضرب والضرب
اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا ام للابد سأل
اقرع بن حابس في الحج العام من هذا ام للابد فهم ان الامر
يوجب التكرار فلما اعتبره بسائر العبادات وعندك فهو يحتمله
لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم
وعند بعض علمائنا رحمهم الله لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
واقم الصلوة لدلوك الشمس فلنا انه لم يتجدد السبب المطلق الامر
عند عامة علمائنا رحمهم الله لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد لو فا
يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد
من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي
لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول

وتحمل الى الاثنين والثلث عند الشافعي رحمه الله وعندنا تقع على الواحد ويصح
منه الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا
اعتبارا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض ولا دلالة للاسم
الفرد على العدد وقد ذكروا هذه المسئلة ههنا لثمرة الاختلاف ولم
يذكروا ثمرة الاختلافات بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقا بشرط وردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي
نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا
رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه لو ثبت
التكرار اذا كان معلقا بشرط كان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال
في المتن وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على
المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل
الافراد اجماعا فخبر الواحد فلم يدل على اليسار **فصل** الاتيان
بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي
تسليم مثل الواجب وقد يقع الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق
كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض

اي

في الاداء والقضاء

لان القربة لم تبق في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا الى
مثل لا ينقض وعند عامة اصحابنا رحمهم الله يجب اداء
لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى
ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون ما لم اثم ان
كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث
على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك
واذا ثبت في الصوم من النص والصلوة وهو معقول يتعدى الى
غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص دال على
ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت
ساقط لا الى ضمان الا اثم ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء اذا وجب
بالنص وهو فعدة من ايام اخر فعليه واجب بسبب جديد لا بالسبب الذي كان يوجب
الاداء فعلى هذا جوابه وما ذكرنا من النص اه والقضاء لا يرادف فاذا لا

علم

والمنذورات فيات لان العكس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا
الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب به الاداء فقضاء الاعتكاف
المنذور في رمضان بشوال يجوز في رمضان آخر اي اذا نذر الا
عتكاف في رمضان وصام ولم يعتكف الى رمضان آخر بشوال يجوز قضاؤه في
رمضان آخر لان القضاء ما يجب بما وجب به الاداء والاداء قد اوجبه
النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا با
لاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء ههنا يجب بما اوجب
الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي
الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول لعارض شرف
الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا
بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان
الآخر عاد الى الاصل موجبا له لصوم مقصود اي صوم مخصوص بالا
عتكاف ووجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع
شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم احوط
من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا

هذا احوط الوجهين والاشارة يرجع الى السقوط في قوله فسقط
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط
زيادة ثبتت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء
مع وجوب رعاية شرف الوقت كما في الاداء وجب معه ولكنه يرد
عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب ان يكون هذا احوط
من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية هو ان الذي ما
يثبت بشرف الوقت انما هو ان شرف الوقت اوجب زيادة و
اوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام
والنقصان هو عدم وجوب الصوم المعين في غير رمضان فلو سقط
وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان
آخر فسوال لسقط ذلك النقصان المسمى تلك الزيادة ايضا وهو
عدم وجوب الصوم المعين بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة
مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة والحاصل
سقط الزيادة بشرف الوقت انما بسبب خوف الموت وسقوط النقصان
وهو عبارة عن وجوب صوم معين بسبب خوف الموت والنذر

بالاعتكاف في الصوم فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذ
كور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
معين فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم معين ولا شك
ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المعين احوط من وجوب القضاء مع
فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضل يغلب وقتها كلا في
فضيلة الصوم المعين وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام
فخر الاسلام رح وقد فسر بعض الشراح الوجهان بغير ما فسر لكن لا يخفى
على ذوي الكياسة الممارسين المعلوم ان الدليل الذي استدل به على
الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم
الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤديه بالوصف الذي شرع
كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او
شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء باعتبار
فوات الجماعة في آخره لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله
فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر في تحريمة الوقت
فسبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ او بنية الاقامة

الاقامة وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء
لا يتغير اصلا لا بنية الاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه
وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي
حدث فذهب مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ
يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا
او كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي اقتدى
بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى
الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه
يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤدى
بهذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا
القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام
اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في
المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي
تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه
اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون

موديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعتبرت على الاداء فيتم اربعا
ولهذا لا يقرء اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف
الامام لا يقرء ولا يسجد للسهو اذا سهى فى القدر الذى لم يصل مع
الامام كالمقتدى اذا سهى لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد
فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالقضاء للصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل
ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والا
وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت
لان الاصل فيها الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية
دون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها في
مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل ما لوصف
بالاصل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة
الجودة اى لا يقضى لان ابطال الاصل الى آخره او ادى الزيوف في
الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة قياسا اى على الصوم هذا
اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص

لم يثبت بترك تعديل الاركان الا الاثم

النص بوجوب الفدية اذا فات الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد
في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فسوان لا يقاس عليه غيره واما
الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدري
ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل القربة للاراقة ام لا و بعينه ح
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا
بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب فيرجو القبول
فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة فيها للصلوة وان لم يكن واجبة
فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب في محمد رحمه الله قال في هذا الحكم صح
نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا للضيافة
الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في
العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم ينقل الى التصدق
في الوقت لكونه في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا
فلهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم
ينتقل الى الاضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم ينتقل

التضحية

بطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول
كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد
فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل
لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا
ينقسم بهذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب
والبيع والصرف والسلم لا عقد الصرف او السلم يجب
بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم
البدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع
جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف
والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع
مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى
اذا هلك بذلك السبب ينفسخ القبض عنده وعندهما هذا عيب
وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب
الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا الامام والاداء الذي يشبه
القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون الاب

الاستبدال في السلم

ابو المرأة عبد الرجل فنفذ وجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها
فاستحق حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج ولم ينقض بها النكاح
حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اى تسليم الزوج
اليها اداء فلا يملك منعه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان
يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان
تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي
باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة
ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان
العين واحدة لان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما
متعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات
حتى اذا كان حكم الشيء متعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا
كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع
بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا

هذا المجموع وقدارا و بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار
لان العتق الذى يعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا العتق قبل التسليم
اليهما و يملك الزوج اعتاقه و بيعه قبلا اى بيع العبد قبل التسليم اليها ولو
كان فقضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر
ما اذا اطعم المغصوب لمالكه جاهلا وعند الشافعى رحمه الله لا يبرأ عن الضمان اكل المغصوب جاهلا
لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما اكل الانسان فى موضع الا
باحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقه وان كان فيه
قصور فيتم بالاتلاف و بالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة
لغو وهو الذى يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء
بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا
انقطع المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى
المعنى فلا يطلب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل يخير
الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر
وعندهما لا القطع لانه اى القتل يقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا قتل فقطع
اليد يدخل فى موجب القتل والمراد بالموجب هنا ما يجب با

بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب
هنا الاثر الحاصل بالقطع في محل فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا
من حيث المعنى اي هذا الذي ذكرنا ان القتل اتم اثر القطع في تحقق
الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة
في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد وما هو جزاء الفعل وهو القصاص واني يدخل في جزاء
المحل اي انه يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل
كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والعقل
قد محو اثر القطع لما تم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما
ذبح جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر
القطع واني لا الجاني اي القصاص نحو سعي قوله فصار كما اذا قتله بضر
بات بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل تجب القيمة يوم
الخصومة لانه ثم يتحقق العجز عن المثل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا
عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقصاص بمثل غير معقول كالنفس لتضمنها بالمال المتقوم فلا تضمن عند

احتمال الفعل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص حالا فالكبره
فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع
اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منة على القاتل بان سلم النفس
وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص
فذكرنا هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد تفريعا
عليها فرعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم
بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد
العقد عليها اى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على
المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل عرف العقد مال متقوم
اى المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء
البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى
ان تبتغوا باموالكم ونحن نابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فلولا
منفعة الاجارة متقومة لما صح جعلها في عقد النكاح مالا متقوما قلنا في نفسها لكن لما
لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس
بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لا صح

بح العقد الية هذا دليل آخر على قوله متقوم في نفسها كذلك لان العقد
قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة حال الخروج
عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة
حال الخروج يصح مقابلها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد
لا الحاجة الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولا ثبت
تقومها في العقد بكون في نفسها متقومة قلنا تقومها ثبت بالاصا
هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل
يصير في العقد متقوما بالرضاء لحق العاقد لما بينا انه لا تقوم بلا احراز
فلا العكس عليه يحتمل معنيين احدهما انه لا العكس تقوم المنافع في الغصب
على تقومها في العقد والثاني انه لا العكس كون المنافع مقابلا بالمال
في الغصب على كون المنافع مقابلا بالمال في العقد لهذا اى لكون
التقوم في العقد لحق العاقد وهذا دليل على بطلان العكس بالمعنى
الاول وقوله وللشافعي رحمه الله وهو الرضاء دليل على بطلان العكس بالمعنى
الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يصح الخ
بعفو الولي القصاص اذا صح القاضي به ثم رجع هذا تفريع آخر

في العقد

على قوله فلا يعقل له مثل الا القضاء الا بنص وصورة المسئلة شهدا بان
بعفو الولي القصاص وقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة فلم يضمنا ولا
يغرم ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لانه
الشهود وقتل القاتل لم يفوتوا على ولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا
غير عين فانها قضاء صورة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف
ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل
ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس صح اي الاصل
وهو العبد فيخير بينه وبين القيمة وانما اورد يجبر على القبول فالعبد الواجب
من الاصل الوسط فذا هو في على القيمة فصارت اصلا من وجه قضاء
شبيه بالاداء **فصل في قضايا الشرع** انه لا بد للمأمور به من صفة
الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومن مهمات مباحث
المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي
زلت في لوازمها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام
المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وصعقه الحق فيها اني

الحسن والقبح وهو المشهور في المقدمات الاربع

اعني الخالي من الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى لا
يطلع عليها الا خواص عباده وها انا المعزل عن ذلك لكن او
ردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووقفت
لا بزاده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على
ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني
كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق
المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا
فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انه ليس للذات
الفعل وليس للفعل صفة لحسن الفعل او قبحه لاجلها عند الاشعري
وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح
مع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه عنده
لا قبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره
لانه الحسن والقبح لا يثبتان الا افعال الله تعالى عنده فالحسن

والقبح بالمعنى الثالث كونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به
او منهيا عنه فلهذا قال والحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان
الامر للايجاب او الندب والاباحة والقبح ما نهي عنه سواء كان
النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء حكم عليه يحمد
شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبح و
بالتفسير الاول ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن
فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن قال المعتزلة فسروا الحسن
والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يخص الواجب والمندوب وبا
لتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس كذلك اي القبح ما ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبح متساويان لا يتناولان
الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن
والقبح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا
بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين مر رده [?]
على مذهبه ودليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانه ليس [?]
لذات الفعل او لصفة له والآخر فمقام العرض ما لعرض [?] و

وضعفه ظ اى ضعف هذا الدليل ظ لانه ان عنى بقيام العرض
بالعرض اختصاصه به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة
سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على
تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح
شرعا وان عنى ان العرض القائم عرضا آخر لا بد من جوهر
يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد لهما من فاعل يقوم الحسن به
وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه ه واما الثاني فقوله ولان
فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن
فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه على مرجح كان اتفاقيا وان
توقف بحث عنه لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح
ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا او
اضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل
القبيح لا يخ اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا
ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك

لا يكون باختياره اذ لو كان يتكلم في ذلك الاحداث انه باختياره ام
لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه
ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح
اتفاقا والا فيكون رجحانا من غير مرجح وهو قبيح وان توقف على مر
جح لحق وجود الفعل عند عدم وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي
جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع
هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه
لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه لوجب رجحان المرجوح وهو اشد
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح
لا يبقى اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والاول باطل
فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا
اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي
لم يعتقدوه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يبقى الا انه
وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط به وانا اسمعك ما

تحقيق المقدمات الاربع

ماسنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى
ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان
يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام حركة
بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يعرض
من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك
الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول
فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له
موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم
التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه
يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير
متناهية وهذا بديهي الكسبي لعله ان كون الايقاع امرا غير موجود
في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده
امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف
وجوده على موجد الا يكون واجبا لذاته ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف
عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم

من فرض وقوعه محال وههنا يلزم المحال لانه ان وقع بدون تلك
الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة
تحقق وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء
آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة
تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نم انه
محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء
محال ولم يلزم بهذا المعنى قلنا قد لزم بهذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع
هذه الجملة تحقق لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك
انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد
ما اوجده شيء آخر اياه فيكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا
يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم
استحالته فثبت انه لا بد لوجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد
من غير ايجاد شيء آخر الى كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك
الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة
والحكماء لكن اهل السنة يقولون انها على وجه لا يلزم منه الموجب بالـ

بالذات قال وجود الشيء يجب على تقدير ان والله تعالى اباه و
يمتنع على تقدير ان لا يوجد واعلم ان ما زعموا ان كل موجود
ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق
الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق
المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا
يكون وجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس
الا معا زمانا بحسب الاحتياج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام في
العقل قد يعتبر احد المتلازمين مؤخرا من حيث انه محتاج الى الآخر
في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر محتاج اليه والنفس مقارنا
مع انه في الخارج واحد **المقدمة الثالثة** لما ثبت انه لا بد لوجود
كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد
ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة
في الخارج ولا معدومة بل امور اضافية وهو القول بالحال
وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تماما
قديما لان القدم او حصة في وقت معين محدودة في وقت معين

موقوف على حصول ذلك الوقت وللامور تمام ما لحق عنه فيجاد ان
اوجبه لا في وقت معين محدوثه في وقت معين رجحان من غير
مرجح فيكون بعضها حادثة حق وان لم يرد فلا ح تلك الجملة امور لا
موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى
الواجب فيلزم اما قدم الحادث اذا انتفاء الواجب واما معدومات
محضة وهي لا تصلح علة للموجود والحق وجود زيد متوقف على اجزائه
الموجودة واما موجودات مع معدومات وبهذا ابطال العلل
هذه الفقية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي تعلق اليها
وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم
عمرو مثلا موقوف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل
الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا
يمكن الا بزوال جزء من العلل الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه
لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه ويعلم جرا الى
الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو

عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود
بكر بعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد موقو
فا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير
وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا
ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه
الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب بسبب على
لعدم افتقار وجود كل ممكن الى شيء تحت ذلك الممكن عند دخول
ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما تحت عنده وجود الحادث فان قيل
لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يريدونا المعدوم نقيض
الموجود فالامر الذي تسمونه حالا داخل في احد النقيضين
ضرورة قلنا هذا التاويل وهو كون الانتفاء داخل في المعدوم
او الموجود صحيح الا انه ولكن الجزء اما ان يكون موجودا محضا
او فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ثم فانه يمكن ان يدخل
في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافة

فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانم ان كل مو
جود يجب لو اسطة الموجودات المستندة الى الواجب ظ المع وله
وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات فه
الموجود بل ع المعدوم لانم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بو
جود شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة ع الخارج
وزوالها لا يكون بوجود شئ فيستوقف الموجودات الحادثة
على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الا
مور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة
من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد
الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مستندة
الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة
اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام الكه فيها او
هذا بط او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما الى الحس
فالظاهر ان الطوع هذا فان ايقاع الحركة غير واحد ومع ذلك او
قعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة

لكن على تقدير الامتناع اذ لو لم يكن فيجوز رجحان بلا مرجح
ولا يلزم الامتناع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد
او لا وجود للامتناع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير
ان كل ممكن محتاج في وجوده الى موثر لوجه مخلص عن القول
بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور
لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات
من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد هو مرجح
كما مر في المقدمة الثالثة **المقدمة الرابعة** ان الرجحان بلا مرجح
بط وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او
المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او هو للراجح او
المساوي او المرجوح الاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد
ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يصير راجحا
بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يودي الى اثبات الثابت
او احتاج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون
الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح

على وجوده في نفس الامر وبالنسبة اليها على العدم مساوله بالنسبة اليها
ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الا
رادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او
المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات
لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان
المرجوح او المتساوي ما اذا لم يكن كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق
واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين
وقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع و
هو ان الرجحان بلا مرجح باطل لا يبطل بايراد مثال لا يدل على عدم
المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح بل فالقول القضية التي يستعمل
في اثبات العلم بالصانع هو ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح
مح ممتنع لان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب
الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى
غيره او يحتاج ولا بد من الاول فظهر للسبب على تقدير تسليم تلك

تلك القضية وبهذا ظهر ان الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا
موجد والظاهر انه لو ردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان
على الرجحان في المثال المذكور على ما نقول ان وجب المرجح في المثال
المذكور فاما ان يكون نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد لا يكون
لا باطل لا في نفس الامر لكان للافعال الاختيارية واما ان يكون
لحال اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ نقول انا لا نسلم عدم اعتقاد
الرجحان كما في الهارب بل يعتقد اعتقاد والمرجح وجه ومن انكر هذا فقد
انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان
عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا
ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد مع تساوي
الموجد موجبا او لا لان الرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا جدم
قبل الوجود واذا عرفت هذه المقدمات فقوله لكن وجود الفعل ان
اراد بالفعل الحالة التي تلزم للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير
القول بالوجود يعني الثاني بلا وجوب بمنع وجوب تلك الحالة فلا
يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير الخوم

الحرج من الاحتياط وعلى بعدم امتناع وجود الاشياء بلا وجوب
الطبيعة منتفى الغرض اما بالقول بان احتيار الاختيار عين الاول فلا يلزم
الشبه على بعدم كون المرجح من العبد واما بانه يلزم ح لو في الموجود كما
قالوا بمعنى وجود لا معدوم فلانه لما لم يكونه موقوفا على امر لا موجود
ولا معدوم كان لا يبغ مثلا هو اما ان يجب بطريق السلخ فان الشيء ع الى
عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل مرجح احد الطرفين ويبين ولم
اراد بالفعل الان ح فعين ما قلنا في الان ح هذا الذي ذكرنا
هو ابطال دليل الجبر فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط
بين الجبر والقدر اي حصول المجموع من خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول
الفرق ضرورة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس الفرق
بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة ان كانت صفة بها
يرجح الفاعل احد الطرفين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات
فلزم من وجود الارادة ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو
المط وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق يحصل
ان لا يعقل فرق بين الاختيارية والاضطرارية الا بالتي نشأ فيهما

اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر

البتة لحركة بنفسنا على الشيء لتنتهي ان نكون عليه لكنا نفرق
بينهما ونعلم ان الاول بفعلنا لا الثاني والفرق في الاختيار
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار في صبب
بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الحركة
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر والفعل بداعيه وقد نفعل بلا
داعية فنعلم ان العلم الوجداني قاض بان ما نفعل من غير اضطرار
ولا وجوب ونرجح احد المثلين او المرجوح وهذا الترجيح
هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات
في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة
بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر
في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم
بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات
وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الامر فان على
اشق من ذلك فنعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تتخلف الارادة ولو

كان مؤثرا فيها فجرى عليها العادة ثم لو وجد خوارق العادات و
الله لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا نشعر لنا
بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة تحت تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا
لا نشعر لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان عايد
على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس بمؤثر في شيء وجود الحالة المذ
كورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا
جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة
لانه جرى عادته تعالى الاختيارية وان لم يفصلها يخلق ثم القصد مخلوق
الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى الفعل والترك على سبيل
البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد
مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجود
كالقدرة فهو مخلوق الله تعالى الا ان الله تعالى خلق هذا الصرف
مقصود الا ان ههنا في خلق القدرة تحصل الحالة المذكورة مجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا اي قال قلنا لوقوعه على مرجح لا لو
كونه اضطراري لا لان لا اختيار له مما يترائى في فعل الله واني قال الله

يام

ليعلم ان الاختيار الحسن يوثر ما فرض بل هو جزء المؤثر برهان
آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان
العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في
وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر لكونه من الموجودات
المستندة الى الواجب يخرج عن صنع العبد وان كان بتوسط عدم
امر لازم فذلك العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه بل هو
العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يكون الا بزوال العلة التامة
لذلك الامر او لجزء منه فالعلة التامة ان كانت موجودات بحتة
واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها ولو
كان للعبد مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيلزم
بتوسط وجود امر آخر وقد امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد
صنعا فالكون الا الى امر لا موجود ولا معدوم ولا يلزم كون ذلك
الامر واجبا لواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى او خروج
عن صنع العبد في ذلك الشيء الموجود ولا الحرج على تقدير ذلك الامر
لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجود

وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود
الاثر يسمى كسباً وقد قال بعض الحكماء رحمهم الله ما يقع به المقدور مع صحة
انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به فهو
كسب والخلق نوعان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما
في الموجودات التي لا صنع لغيره والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا
يكون منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في
محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة مرجع التفسير
واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح
انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهم اختلاف الاتصاف
لكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح
ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها
اي الاتصاف به لارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم

قوله مسلم الاول

نعلم انه كلما قصده خلقه الله ولا جبر في القصد فالحاصل ان ٢
مذهب المختار رح ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا
خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على
وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما الخلق بعد ارادة النسب والاضافات
فقط كتعين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقع عليه من مسئلة الجبر و
القدر وبافته الوقوف بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة
الحسن والقبح فقوله ان الاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا واضطراريا لا ينافي كونه
حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن الحكم لو حظات العقل او
صفة من صفاته بطرف المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان
اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى
يحمد على صفاته ويحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره
على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك
ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون
بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فالكاره

الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد ويذم الموصوف بهما في غاية التناقض ولهذا انكرهما بمعنى انه لا الوعد في العقل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله بقول الى عنى انه لا الحاكم الله تعالى الا اثابة او العقاب لاجله فنحن نساعدهم في هذا او يعني انه تعالى الا لهم في معرض ذلك هذا البعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالجليات والحرمات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله تعالى في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله يسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلم يرتعد انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غوايته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورايه حيث لم يعلم ما لشر الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية واهدانا الله بهداية الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها لكونهما لذات

عند بعض افعالنا الحسن والقبح وبعض الافعال عقلي

وههنا بحث هو ان اصحابنا ان النبي اخص من الرسول فان النبي لا بد له من الاثبات لحقيقة الرسول فانه يكون ملكا اليه والاعم من الرسول
شرط الكتاب فيكون اخص من النبي والثالث ان النبي شرط الكتاب فيكون اخص من الرسول والرابع ان في كليهما شرط الكتاب فيكونان
متساويين والى من شرط الكتاب في الرسول وعدم الكتاب في النبي فيكونان متباينين منه قاضي صوق

لذات الفعل او لصفة له وليعرف ان عقلا الشرع اى تكون ذات
الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا
ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها
او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال العقل لانه لا خلاف في انهما يعرفان
شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام لو توقف على الشرع يلزم
الدور واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة
وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال
ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة
وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا
او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعا والثاني باطل
لانه لو كان وجوب تصديق كل اخباراته شرعا لكان وجوب الكل
بقول النبي عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فيتكلم في هذا
القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فان كان
وقعت بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فيتكلم فيه فيلزم
التسلسل واذا ثبت ذلك ثبت الاول وهو كون وجوب تصديق

بشيء من اخباراته عقلا فقوله والآتي وان لم يتوقف على الشرع
كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على
فعله ويذم على تركه والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي
اخص من الحسن العقلي وكذلك يكون في امتثال اوامره انه اما واجب
عقلا الخ بهذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله والقبح وجوب
تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا
يلزم الدور وان ثبت عقلا لزم قبحها عقلا بهذا دل على القبح العقلي
صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا
عقلا يكون تركه قبيحا واذا كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا
عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما
فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح
العقليين في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اراد ان
يذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم
حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى

على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيلزم بتركه
جورا ما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم و
يحرمها ويحرمها في غير الحكم الله تعالى فيهما انبني في ذلك عندنا
الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره ولا
يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا
وبعضها قبيحا وله في كل منه حكمة او مرتبة حكم معين وقضاء مبين و
واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من ضر ونفع
ومن نفع او ضرر فمن حسن او قبح وما لهما الى العقل عندهم موجب للعلم
بالحسن والقبح بطريق التوليد بان تولد العقل العلم بالحسن عقيب النظر
الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك فكثير مما حكم الله تعالى
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ
الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير
مولد للعلم بل اجرى الله عادته على انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه
بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا

بحث المأمور به

على ما مر انه ليس للعقل قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات
ليس بالعادة والماء مور به في صفة الحسن نوعان لمعنى في نفسه
وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا
بمجرد الامر والنهي بل انما الحسن الفعل او القبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك
الشيء الآخر ثم ذلك اما حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل و
اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كا
لعبادة يصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فا
فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود والقعود
على الصلوة والحسن بمعنى نفسه ثم الحسن لعينه والحسن لجزئه فيحتمل ان
الحسن باعتبار جزء ما انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا
بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع
حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كالجهاد
اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن
مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة
لا تصدق على الوضوء فيثبت ان الحسن بمعنا ما هذه الاقسام وكذا

وكذا القبح لكن لا اصل له بهذا البيان في فصل النهي ان شاء الله تعالى
وانما اطلق الحسن المعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة
في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة
مثلا وهو لا يوجد الا في جزئياته الموجودة ولحسنها في تلك الجزئيات
المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الا المعنى في نفسها
او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء العبادة وبين الخارجي العبادة
ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو جزء وما ليس كذلك فهو
الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى
واخلاء هذا المفهوم بل يلزم ذلك الخارج ويكون لازما لا
جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت
هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بل
قال قد يحصل حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يحسن لذاته
او قبيح لذاته لان الاصل عدم الاضافة لا يدل على ما ذكر لان الا

واخل في ذات ولكن القول لان الفعل من الاعراض النسبية والا
عراض النسبية معدوم بالنسب والاضافات فالاضافات المحتاجة في وجود
بمعونة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى
المنعم حسن لا لان ذات الشكر في غير اضافة حسن اما الاول فانه لا يحتمل
سقوط التكليف كالتصديق واما الثاني فيحتمل كالاقرار باللسان يسقط
حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه
فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان الا بظهور
الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر
الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الا
وان كانوا داخلا في الايمان ولا كذا عمل الاركان واختلافه اعلم
ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسألة قولان احدهما ان الا
هو التصديق وان الاقرار امر لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني
ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار
من غير عذر لم يكن مؤمنا باعتبار الجهة الركنية في حال الاختيار وان صدق
ولم يصادق وقت ليعرفه يكون مؤمنا باعتبار الجهة الشبهة حال الاضطرار

في حال الاضطرار وفي الصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كما
لا قرار واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج
يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة
البيت لكن الفقير والبيت لا يستحق هذه العبادة والنفس مجبولة على
المعصية فالحسن بهم بها فارتفع الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تعالى
به وعليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او
لجزئه فلا يكون الزكوة ونحوها لها من هذا القسم اذ مبني الامر حسنها
لمعنى في نفسها لكونها تعبدا محضا مقتدى لا يكون حسنها لكونها مأمورا
بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا
فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه
والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسه بهذا المعنى
والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند
الاشعري لكونها مأمورا به وعندنا لا بل لانه امر به لانه كان في
حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا
واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى

بالامر فالامر بالزكوة واستا لها دل على حسنها لمعنى في غيرها على ما
يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم
الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسه لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان
الايمان بالمأمور به من حيث انه ايمان بالمأمور به حسن لمعنى في العين
لان طاعة الله تعالى المنعم وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه فطرة فالاول
فان شكر المنعم عند المعتزلة حسن عقلا فاداء الزكوة مثلا حسن لمعنى في نفسها
لانه ايمان بالمأمور به والايمان بالمأمور به حسن لمعنى في العين وعند الاشعري
اي الحسن في اداء الزكوة لانه مأمور به فحسب وعليه تفرع الطحن وهو ما امر به
من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى وهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه
اي ان ما يكون حسنا اما لعينه او لجزئه والثاني ما يكون حسنا لكونه ايمانا بالمأمور
وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه وايمان بالمأمور به وقد
يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به والثاني
على العكس اي الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأ
مورا به فعلم فساد ما قيل ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا
المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فلو نوى الغير

الغير المنوي حسن لعينه عندنا لا لاجل الصلوة والمنوي بعد اشتغال امر به
حسن لغيره والمعنى في لعله لانه ايتان بالمامور به حتى شرط الاهلية الكاملة
فان العبادة شرط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي كالمعاملات
على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك
الغير اما منفصل عن هذا المامور به كالجمعة فانه منفصل عن السعي وهذه
العبارة بتغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بمعنى منفصل
عن هذا المامور به فاسقطت قولنا قائم بمعنى لان الاعراض لا تقوم
بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل عنه مكررا
كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة ولم نقل مقصود
حتى يسقط بسقوطها فلا حاجة الى كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم
بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء
حق الميت حتى لو اسلم الكفار لا يشرع الجهاد ولو قام البعض
حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المعنى يتأدى بعين المامور به
كان هذا القسم وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به لا القسم الاول
وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن

لمعنى في نفسه وجه الفرق بينهما ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب وامثالهما
وهذا المعنى المفهوم ليس لاعلاء كلمة الله تعالى لكنه في الخارج صار هذا القتل
والضرب اعلاء لكلمة الله تعالى لا كاتيان السعي في المفهوم غير الاداء لكنه في الخارج
عينه كالحيوان في الطعم والمفهوم غير الناطق والكاتب لكنه في الخارج
عينهما فالجهاد حسنه وهو القتل لحسن لمعنى في نفسه لكنهما في الخارج هو عين
الاعلاء والاعلاء حسن لعينه فما به هذا الفرق القسم الاول لا الفرع الاول
لان السعي غير الاداء في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من غير
القرينة قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او في غيره يتناول الضرب الاول من القسم
الاول ويحتمل غيره ان دل الدليل اي الحسن الذي لا يقبل سقوط التكليف
من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان
المطلق ينصرف الى الكامل ثم ان الامر المطلق هو امر كامل لان هو
للايجاب فاما الامر الذي للاباحة او الندب فناقص من كونه امرا
اذا ثبت هذا وقد علم ان يحسن معنى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما
امر الله تعالى به فيقتضي الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب معنى
مقتضيا للحسن الكامل ان الشيء لو لم يكن حسنا في نفسه مطلقا علمه ونفى تركه

شركة مشقة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله لتكون الاتيان به محصلا
للفعل وما فيه من شركة ما لا اتيان به يدل على كمال العناية بوجود المأ
مور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن انما هو حسن المعنى في عينه والاصل
سقوط التكليف وكونه عبادة توجب ذلك ايضا اشارته ان الحسن المعنى في
نفسه يقتضي انه اتيان المأمور به وان اخير في الاول لفظ العهد و
في الثاني يوجب لان المعنى الاول معنى الامر والثاني موجب الامر والنوع
بينهما لا يحمل على التخصيص فقال الشيخ ان الامر بالجمعة يوجب صحتها
وان لا يكون المشروع الاصلي للاجزاء ظهر غير المعذور وانما انتفت صحته
ولما لم يكن المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم يسقط الجمعة قلنا
لما كان الواجب عليه الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا
امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت معتبرة لها لانا لا نسخ
وفي هذا المعذور وغيره سواء في العموم فاستوا الكل سقط الجمعة عنه رخصة
فاذا ادى بالعزيمة صار كغير المعذور في سقوط الظهر بهذه المسئلة
تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره واطلاقه هنا في امرين احدهما
ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده

وعندنا لما كان بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا
في المتن مذكور وثمرته تظهر في المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر
الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير
المعذور فالفرض في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن
هذا اسقاط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري
لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى
غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في
غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كما في حال ابي جهل و
عندنا ليس هذا التكليف بما لا يطاق بناء على ان القدرة للعبد بالجزء
في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم
فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير
قادر على ايجاد الفعل بل هو يوجد بخلق الله تعالى فيصح التكليف بالفعل التكليف
بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمحال التكليف بالحركة التكليفي
بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي خالقها

تكليف ما لا يطاق

اي الحال المذكور باجراء عادته وهو التطبيق بالحركة على قدرته على
حسبه الموصل اليه غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن
باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو
ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن يلزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا وهو قبيح فايمانه ممتنع فالامر بالايمان امر وتكليف
بالمحال وتحقيقه ان الله علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون
مقدورا ومختارا له وعنه لانه اي القدرة الغيبية فاعله
بل هو مجبور عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بالايمان
ليس على اطلاقه الاصلح والاحسن للعبد لا على المعتزلة بل ما هو
الاليق بحكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الوقت
بنفس الوجوب في وجوب الاداء في الفصل الماضي بل هو ثابت اي
نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان
ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء ما لزمه به م

اى من غير حرج غالبا واذا قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة
فى الحج من قبيل القدرة الممكنة وهى شرط للاداء فى كل واجب فضلا
من الله تعالى فيجب كان اداء ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز عن الماء
قاعدا او موميا مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد
الحول قبل التمكن اتفاقا فقط هذا متصل بقوله وهى شرط للاداء فى كل واجب قال زفر
لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة فى الجزء الاخير من الوقت لانه
لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء
اذا كان هو المقصود اما هنا فالمقصود القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف على مس
السماء فانه ينعقد اليمين بامكان البر فى حقه كما كان للنبى عليه السلام فى
مكان الاصل وهو البر كاف بوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة
التى شرطناها مقدمة هى سلامة الالات والاسباب والالات فقط وقد
وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اى ولكن لما
كان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء مع اشتراط الوجوب
القضاء وجود القدرة على الاداء وجود القدرة على الاداء حاصل هنا

هنا لان القدرة التي شرط لوجوب العبادات متنوعة هي سلامة الا
لات والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا شرط القدرة الحقيقية لانها
مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة
زمانا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس
الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المجنون والمريض الصوم ولا شرط
بقاء تلك القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اي التمكن على الاداء لسقوط
بقاءها اي استمرارها فلهذا لا شرط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد و
والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم
ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة مخالف لقوله لان القدرة
التي شرطناها متنوعة الخ **والميسرة** ما اوجب اليسر على الاداء كالنماء
في الزكوة وشرط بقاءها لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا فلا تبطل الزكوة
في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد قبل
لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يلزم ان يشترط بقاء النصاب للوجوب
في البعض فلا يجب بعد هلاك البعض في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم

شرطتم

بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب في النفقة شرط لليسر تحت الخ
شرط بقاء النصاب للوجوب في البعض فسؤال لا يتجه لكونه الخ
اذا هلك بعض النصاب قلنا النصاب ما شرط لليسر لا للبقاء الواجب بل في العشر
ونسبته الى كل المقادير سواء بل التصدق غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله
عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له بتقدير الشرع بالنصاب
وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة بدليل انه التخيير ولقوله تعالى فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام ولا يشكل المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم
فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي شرط القدرة
المقارنة للاداء اي الاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي
تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة
كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا
دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر شرط لبقاء
لبقاء الواجب اي شرط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب
حتى لو لحق القدرة على الاعتاق لوجب الاعتاق لانه لم تبق القدرة
يسقط الاعتاق ولانها لما لم تشغل بالاداء علم ان القدرة المقا

منجبة بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكين
وفي هذا الكلام ما فيه م

المقارنة للاداء لو وجد هو الشرط لما ذكر ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فشرط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا
يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال يقدر وهو انه
لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة
ينبغي ان لا يسقط الكفارة بهلاك المال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة
فاجاب بان المال غير متعين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا و
في الزكوة يتعلق الواجب بجزء من النصاب فيتعين ان الواجب في
هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم
ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا
نوع نظر لانه ان الله تعالى لما امر الاداء لا يلزم من ذلك ان ييسر امرا آخر
وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء
الزكوة فانه اذا اخر اداء زكوة الخمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك
لا يجب عليه شيء والحاصل لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي باشتراط حصل ٢
الحول لا ينقلب عسرا اصلا غاية ما فيه ان لا يشترط يسرا آخر انه الميسر للعفو
فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل

بحث المأمور به المطلق والموقت

هو اصل الشرائع فلذا تأسس عليه مباني الاصول والفروع فان
طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تصحيح هذه الكتاب
وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة
والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي الا ان
يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة والفور
يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يضيق الوقت عن
الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن
وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان
يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان
او لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي
كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء
يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر
والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت

الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى لد
لوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة يدل على الاختصاص
ومطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قوله المال لزيد
ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يصرف الى ما دونه
اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قوله
صلوة الظهر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى
آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع
وللتغير بتغيره صحة وكراهة وفسادا وللتجدد والوجوب تجدده
ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على شرط
وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول خصوصا اي خصوص كون الوقت
سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته لكن الله تعالى
بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء
الى غير ذلك فيصير الاحكام منسوبة اليها مضافة اما بهذه الامور
فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كما لا [illegible] الاجرام
عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا

الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا اذا
وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث
فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب
اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب
لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء
ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا اما اي لنفس الو
جوب بالسببية ثم لفظ الامر للمطالبة بما وجب بالايجاب المرتب الحكم على
ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء
والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال
الذمة المتعلق بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها
فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في
الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة
بناء على اصل الوجوب في الفقه والعقل واجب على المغمى عليه والنائم و
والمريض في الصوم ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان
خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخير لكن فلانه مخاطب بالصوم

في ايام اخر ولا بد من ان للقضاء وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب
ثابتا ويكون سببية اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب
وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت
والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا وللاجماع على العلم
من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب
لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق وبعد من ابدع الفرق
بينهما وافاد في لفظه وما امكن حكمة وتحقيق ذلك انه لما كان
الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف
كان لائقا ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى
وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب
ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك
الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب يوجب وجود تلك الهيئة لما بينه
بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم لو امعنت ههنا الوجوب يجب

الواقع ملك الهيئة فالوجوب الاول متعلق بالصلوة وهى الهيئة والثانى
باداته حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى الفعل الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة
بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور الفعل
لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزم ايقاع الايقاع وهو وجوب
الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما فى المريض والنائم
لزوم م فان وجود تلك الحالة التى هى الصوم حاصل لان اللزوم باعتبار ان
السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم
لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا
وجد البيع يثبت ثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشترى
المبيع فلابد ان يملك البائع مالا على المشترى لتحقق المبادلة فهذا نفس
الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء
فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل
الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس كله فذلك كما اى
السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا يجب اداء الصلوة
فى الوقت او بعده فان وجبت فى الوقت يلزم التقدم على السبب لانه

لانه اذا كان الكل سببا كما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان
وجب بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون
الكل سببا هذا معنى قوله لانه ان وجب في الوقت تقدم على السبب وان
لم يجب صح تأخير الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بل
لسبق الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما
صح التقديم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان
كان كاملا تجب الاداء كاملا وان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
بعد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار تجب كذلك فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا
فقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل
لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه
كاملا اما اذا فات الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي
عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يسجدونها في
هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس
فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب

فسد الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم
ان لا يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت
قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد
الذي يتصل به بالبناء والبناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء
الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء
جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
لكن هذا الاشكال يرد على الفجر فيمن شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس
انه لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان
غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض
في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا بتلك العلة
هذا الاشكال صعب في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن بل خطر ببالي
عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد له ان يؤدي
البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار
فاعترض الفساد بالوجوب على البعض الناقص فلا يعد واما في الفجر فان
كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت

في الوقت الكامل فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعرى منه
الفساد بالطلوع على الكامل وإن لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لأن العدول عن الكل في الأداء كان للضرورة وقد انتفت هنا
بهذا البحث الذي ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء
وأما إن لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل
دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية
البعض للضرورة وهو أنه يلزم التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال أي لا يقول
إنه إذا لم يؤد في الوقت فعل السببية من أول الوقت إلى آخره فيستقر السببية
عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت
الغروب بل يقول الكل سببا للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الأداء
يثبت في آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأثم
بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا
النوع أن الوقت إذا لم يكن متعينا شرعا ولا اختيار للعبد في
تعيينه تعيينه نصا إذ ليس له وضع الشرائع وإنما له الا[illegible]

بحث وجوب الأداء في آخر الوقت

فعلا الصوم فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت
متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط تعين ۱۲
التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال التعين ۱۲
وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان
يسقط التعيين فقال لا لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالبناء
وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
ولتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اى نهار رمضان
شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم
مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات
الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم و
سبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام
للتعليل ونظايره كثيرة فانه اذا كان الشيء في الكلام الموصول كان
الصلة علة للحكم وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه
علته وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه من شهد الشهر ف

فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمرفه
مع عدم الخطاب من حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله في رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع
في هذا اليوم هذا الا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع و صح م
لهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يخرجه عن
مشروعيته قلنا لما رخص لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى واذا لم يشرع للمرفه غيره الا انه بالعزيمة وهنا اذا صام واجبا
آخر جواب عما قال ان المشروع في هذا الصوم في حق الجميع صوم رمضان
لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا الا غير مطلقا بل ان
اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء
ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فهذا الدليل الاول وهو قوله
لمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يصح عن رمضان
لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما في
اولى للمرفه من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة
من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم

رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر من المصالح دينية يعني اذا
نوى النفل لمصالح دينية انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني
اى وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل
وهاهنا روايتان اى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان
وان اطلق فلا يصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن الوقت في
المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة
العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وفي هذا الكلام نظر لان
المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به
على الصوم فلا اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي
المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا وقال
زفر رح هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهو انه
لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الحال
اى يكون صفة مستحق بعد تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير
بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو

قوله لهذا اى لصوم رمضان ولنا قوله بدون العقد وقال الشافعى لما كان
منافعه على ملكه لان منافعه صارت حق لله جبرا لابد من التعيين
لنلا تصير جبرا فى صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق فى المتعين
تعيين بهذا نقول بموجب العلة اى نسلم دليل المعلل مع بقاء الخلاف
على ما يأتى ان شاء الله تعالى فى فاصله انا نعم ان التعيين واجب لكنا
نقول الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده
فقال اخرج يا انسان فالمراد به زيد ولا يعتبر الخطأ فى الوصف بان نوى
النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
بطل بقى الاطلاق وهو تعيين وقال اى قال الشافعى لما وجب التعيين
وجب من اوله الى آخره لان لكل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت
فى البعض فى ذلك فسد الكل لعدم التجزى اى لعدم تجزى الصوم
صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شائع
وفسد الكل والنية المعترضة لا تعمل السابق العدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة
للمنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصل بالبعض اولى جواب عن قوله
ان النية المعترضة لا تعمل المتقدم واعلم اولا ان الاستناد

هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم
بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان
مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة تملكت
فادى الضمان ثبت النسب من الغاصب فان قيل فلم لا تقول اذا اعترضت
النية في النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق الاستناد قلنا لان الاستناد
انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية
العقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر
وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يمكن جعله حاصلا قبل ذلك الوقت
الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكذا في صوم
النفل فاذا لم يستند في النفل ما هو صحيح فانا لا نقول ان النية المعترضة
ثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان
المعدوم مجعولة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا
نوى في اول الليل جعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا
والصوم اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل
مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال او يكون تقديرية لا مستندة

والطاعة فاخرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان
الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد وسرى ذلك الفساد
لانعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله
موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة
في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول المقصور العبادة
فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح
بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى
من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى ثم
انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه النية
بالكثرة والشافعي رحمه الله رجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة
لا تصح بدون النية فبعد ذلك البعض فيسري الفساد الى البعض الذي
وجد فيه النية ورجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة
وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير
الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان في حفظه

وقت الصحيح متعذر جدا فالتقدم الذي لا يعرض عليه المشايخ كالا
نتعال قلنا وفي التاخير القضاء ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية
الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيتحقق الضرورة ولان الضرورة لازمة
في غير يوم الشك ايضا اذا نسي في الليل او نام او اغمي عليه ولان صحة
الوقت الذي لا ادرك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان
افضل من القضاء بدونه بهذا الوجه لا يكون زه ويروى هذا عن ابي حنيفة
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح نيته
المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت هو الدليل الثاني ويشترط
الصوم المنوي نهارا الا في الصحيح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل
لا يجب الكفارة اذا افسد ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو ان
يكون الوقت معيارا للمؤدي له الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر
النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل
من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن
هذا الجنس اي جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بمطلق الاسم
المطلق ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه

يؤدي فيه وهو النفل لان الشارع قال الوقت صار متعينا
بتعين الناذر فتعينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور
بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعينه لكن لا يؤثر في حق الشارع
ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت
معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما
لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من
التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت
متعين فيكفي النية الى نصف النهار في الاكثر ولكون النية المعتبرة حاصلة في
اول النهار بناء على ان تعين الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين
الوقت فوجب النية المقطوعة في اول النهار واما النفل فهو المشروع
الاصلي في غير رمضان كالنفل في رمضان فيكفي النية في الاكثر
واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستوعب وقته
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته
العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به في هذا العام الاول يكون اداء الا
لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام

الاول وهو لا يسع الا الحج واحدا فيسمى المعيار وعند محمد رح يجوز
بشرط ان لا يفوته قال الكرخي رح هذا بناء على الخلاف بينهما في ان
الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشائخنا رح ان الامر
لا يوجب الفور اتفاقا بيننا لمسئلة الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان
الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رح لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخر
لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال
ذلك الشك فافهم مقام الاول لكان قضاء الصلوة والصوم فان الصلوة
الى يوم الثاني عالية فيستوى الايام كلها فان قيل لما تعين العام
الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا
عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اصالة
التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين
العام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت وظهر اثر هذا التعيين
في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان
اثما لكنه لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير الخ

والاثم بالتاخير ادرك الوقت فلم يقل فخر الاسلام بل نوى النفل
واذا كان هذا الوقت ليس بمعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا
ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر به الشئ كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا
اي قوله اذا كان هذا الوقت وعليه فخر الاسلام يصح وعند الشافعي
يقع عن الفرض استحقاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه فخر الاسلام
من السنة يصح عليه اي اذا نوى التطوع يخرج عنه التطوع وبطلت
نية صفة السنة المطلقة وبني كلامه على انه يصح باطلاق النية وعلى
لكن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه فلنا الحج يفوت الاختيار ولا
عبادة بدونه اما الاطلاق فمعه دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد
النفل وعليه فخر الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لكن
احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره
بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعونة

فصل

هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون ام لا وهو غير مذكور في اصول
الامام فخر الاسلام ولما كان مهما بالشرائع نقلته في اصول

مبحث خطاب الكفار بالفروع

الامام شمس الائمة رح وذكر الامام السرخسي رح لا خلاف في ان الكفار مخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآ
خرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر اعلم ان الكفار مخاطبون بالمعاملة الاول
مطلقا اجماعا اما العبادات فانهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة
اتفاقا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم
نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما في المتن
وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه
لم يخاطبوا لما يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يفرقون بين
معتد بها مع الكفر فورد الاشكال في بطلان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع
الكفر لا يكون في وجوب الاداء فابقي فاجابوا بان هذا الاصل لانه يجب
عليه بشرط الايمان كما يخاطب الجنب بالصلوة بشرط الطهارة لا عند محمد وابي
معلق بقوله وكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله
الا الله فان اجابوا فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث فهم
ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا
تفرض اما عند الشافعي فلان التعليق بالشرط لا يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط

فهم ١٢

الشرط واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على
عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له ولكن في سقوط العبادة عنهم تخفيف لا
تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر للعليل بشرب الدواء عند اليأس لانه
غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا رحمهم الله لم
ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المشائخ استدلوا من مسائلهم
على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله فاستدل البعض بان المرتد اذا
اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رحمه الله فاستدل البعض بان
المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رحمه الله مخاطب بها والبعض بانه
اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له
بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على
الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم
في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض
بنحوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له فهم مخاطبون
بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الاي

ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على
ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف سقوط القضاء عندنا لا يدل على انهم
غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا
الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدي اي ما
بطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت
يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج
على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ام
لما بطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب الذي
نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب الاداء
العبادة **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحسيات
ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود
الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا
ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب

والقبول الموجودين حسا مرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى
شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار
يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي مع القبح
بعينه اتفاقا لا بد لنا ان النهي للقبح لغيره فهو ان كان وصفا فكالربوا
الا ان كان مجاورا فكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما النهي عن
الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي للاول فيبطل وعندنا للقبح
لغيره فيصح ويشرع باصله لا بد لنا ان النهي للقبح لعينه ثم ان القبح
بلا اتفاق اعلم ان النهي يقتضي القبح واذا اخبرنا لفظا لا فيقتضي لما ذكرنا
ان الله تعالى انما ينهى عن الشيء لقبحه فيكون القبح سابقا على النهي فيكون
مقتضى كان المقتضى هو اللازم المتقدم لحل الموجب للنهي عن الحسن
لان النهي ثبت القبح فان كان النهي عن الحسي فيقتضي القبح لعينه لان
الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فيقع على المنهي عنه اما القبح
جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح يشمل اجزائه واخل القبح لعينه فاذا
الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا لغيره عنه الا ان يدل الدليل على انه عن

بسبب

لغيره ويكون قبحاً لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفاً فيكون حكم القبح
لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام
لغيره وان كان مجاوراً يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للحيض وهو الاذى
حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقاً وان كان النهي عن
الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي لقبح العين لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وهو عندنا لقبح العين لغيره والصحة المشروعة
بالاصل الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل
العاقل واني اوردنا الشرعي نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق
عندنا وعند الشافعي من العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها
اي للشرعيات الا ان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه
اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي لقبح العين
وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين احدهما
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا لقبح العين لعينه عنده وفائدته ان
الباطل التصرف باطلا وعندنا لقبح العين لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا

لام

اذا وجد القرينة على ان النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا
له فانه باطل عند الشافعى وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ويسمى فاسدا
وهذا الطرف مبنى على الطرف الاول ويجئ هذا الطرف فى هذا الفصل والدليل
ان المذكوران فى المتن يدلان على مذهبه فى الطرف الاول وهو كون
التصرف باطلا فلنا لانه ان النهى يوجب كون المنهى عنه ممكنا فيثاب بالا
متناع عنه ويعاقب بفعله والنهى عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور
لاصحابنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوى كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا
بالمعنى الشرعى فاجيب عن هذا بقوله فامكانه اما بحسب المعنى الشرعى او
اللغوى والثانى باطل لان المعنى اللغوى لا يوجب المفسدة التى نهى لاجلها
حتى لو اوجب يكون النهى عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول
فمعناه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احد امر لغوى
من غير المعنى الشرعى المذكور وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسى
والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا هو البيع الشرعى فان
كان النهى عن الامر الاول يكون النهى عن الحسيات وان كان المفسدة

المفسدة التي نهي لاجلها في هذا القول من حيث هو القول فلا امر على
كونه باطلا لكن الواقع ليس من هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس
هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في
غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني لكان امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا
يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك يبطل امكان وجوده شرعا
فيكون لقبح امر خارجي والفساد اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد
من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان
قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن النهي الحسي فاما المعنى الشرعي فلا
قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لا
نشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد
انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان
يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي
مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم معنى هذا النهي يكون التكلم باللفظ
منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء

فاذا الكلام بسبب المعنى الموضوع له وهو الاثر الشرعي ونظيره
الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه
غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فموجب الصحة لا الاباحة والصحيح معنى النهي فلا
يسقط وجه بطلان النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور
حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا
معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي
فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرع يكون باطلا اي لا يمكن وجوده
شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو
القبح لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات
اصلا مثل الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسن البصري
افتى في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي ياتي اما في العبادات
فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل في الاصل
ان النهي بسبب القبح في المحل وذلك كالصلوة في الارض المغصوبة فانها
باطلة عنده اما عندنا وعند الشافعي صحيح لكن على صفة الكراهة لانه
لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يوجد به ولنا كل معين باتيانه

فانه ليس بمأمور به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه خرج عن العهدة بما
يجانسه معين لاشتماله على المأمور به فيجوز اتصافه على المأمور به ذاتا
والمنهي عنه عرضا والمشروع يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الذي
والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لأنه
بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به
بالوصف ومنهيا عنه بالعرض او مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالوصف
او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون فيها قطعا
للنسخ به باطلا لانتفاء الكل فعلم ان هذا القبيح لعينه لغيره يكون كل
[illegible] فيها لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع
اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد
ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور
بالوصف لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم يمكن الوقوع
لكنه لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيجوز بالا
يتأدى به المأمور به فوق القسم الثالث وهذا المدعى ثم يرد عليها

لا يتادى بها

علينا اشكال وهو ان الحكم قد اختص عندهم لو كان من الحكم لا الطريقة المعروفة
فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه المشروعات تحتمل
هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه
مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا
ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاورة والكل واحد فعلى هذا الاصل
وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل
ان النهي القبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله
الا بدليل ان النهي للقبح لعينه وان لم يدل الدليل على ان النهي
للقبح لعينه او لغيره بطل عنده وصح باصله عندنا وان دل الدليل على
ان النهي للقبح لغيره فكذلك الجواب كان وصفه باطل عنده وفاسد
عندنا اي صح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط
يحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل
والفاسد سواء هذا هو الحل الاخر الذي وعدت ذكره وهو مبني
على الحل الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده
لحمل الحكم على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة منتفية

على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاورة كالبيع وقت النداء
اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا فرق في ان
لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا
كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا يجرى على اصله الا عند الفرقة
وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل
الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا فرق في البطلان لان
صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ ونحن نرجح الصحة بصحة الاجزاء والشروط
من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الفرقة فانه يجب
اجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا
وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية
هذه مسئلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى يسمى فاسدا لكن صح النذر
اى نذر له صوم الايام المنهية فاسد لكن صح النذر به لانه طاعة و
والمعصية غير متصل به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله
فاما ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكر لا

لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية الله تعالى
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لمعنى في الوقت
وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا تتادى بها الكامل من الاعيان
ايما فلم توجب قضاءا مضيها بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب
للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب لحلت الملائمة منهي فاذا وجب
كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية
وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء العصر وفيه حيث انه ظرف
لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصف ولا
يوجب النقص بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار
في الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فيوجب
في الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع
في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو فسد عليه
قضاؤها اما اذا شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب
رفضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان يجاوز العصر
عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك العزم ان كان ومن لم

وانما قال عندنا وعنده لما ان مذهب ابي الحسن البصري ان النهي
في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون والا لما
ان النهي لغيره امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء اوردت بها مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان
دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا في هذا الكلام تعريض
بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن
معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون نهيا لعينه قوله فيكون
نهيا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم بطلانه فيه لعله
لهما ملازمة ان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضا
والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث
نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما
لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل
عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي لاعدام الشيء والنهي للمنع عنه
والجامع ان كل منهما يكون لكل واحد منهما الا ان وجه النفي لعدم
بقاء المحل ووجه النهي اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل

الفصل النوع الثالث الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من هذه الثلثة
اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه اولم يصدق فالجزء اما صادق على
وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة
للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول
والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان
يصدق على الملزوم نحو الجهاد واعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية
اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالربح فانه كلما يوجد
البيع يوجد الربح لا يصدق على البيع ولم يكن البيع لانه وسيلة الى الربح
لا مقصد اصلي يجري مجرى الآلات الصناعية كالقدوم واما المجاور
فهو الشيء الذي يصاحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء
كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع والبيع على العكس اذا جرى البيع حالة السعي
واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل
الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر
او سافر للحج فقطع الطريق والسفر على العكس بان سافر بدونه

عدم القطع ولم يوجد القطع او بعده القطع لكن لم يوجد القطع اذا
ثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلو كان شرطا
في العقد كان لازما في المعقود عليه هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح
عوضا الا بمثله فان المبادلة تقتضي المساواة فحصل عدم له عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الاصل موجود على الوجه
فكان كما لو صح او يقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد
لكن لم يوجد المبادلة التامة في حق المبادلة حاصل لا وصفها في كونها
تامة واما البيع بالشرط فكذلك لان الشرط امر زائد واما البيع
بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان البيع غير معقود
عليه وهو وسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع و
هو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المالية المتقومة
في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف
ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في
الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير ظلما لازم من الصلوة بل الا

انما لزم من المصلي بان كل جسم متمكن يوقع من سعل مكان العز
وبين الصلوة ملازمة اتفاقيه اما النوع الواسعة فانها اوجبت
تلك المفسدة اما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع منه بين الا
شتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه
منفي منهي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي
لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي
لا يثبت ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد
للشبهة عطف على قوله لانه منفي فقوله ولانه وضع للحل فلا ينفك
عنه والبيع وضع للملك والحل تابع لانه قد يثبت في موضع حرمة
وطيها لا تحمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اي انه سلم ان النكاح
منهي فانه ينبغي يوجب البطلان لانه لا حل لان النهي يوجب حرمة
والنكاح عقد موضوع للحل على انفصاله ووضع له وهو الحل فيكون
باطلا لحلا في البيع لان وضعه للملك لا للحل فليس مشروعه في موضع
حرمة كالامة المجوسية وفيما لا تحمل الملك اصلا كالعبد فاذا انفك عنه الحل
لا يبطل البيع فان قيل النهي عن المكاسب بعضه القبيح لعينه والقبيح لغيره

لا ينعقد حكماً شرعياً اجماعاً فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والشافعي لكن يرد النقض بسفر المعصية فان المعصية لا توجب
النعمة ثم يرد على هذا اشكال وهو انا لما قلنا انه اذا ورد النهي عن
الحسيات لا ينعقد حكماً شرعياً فان الطلاق في الحيض ينعقد حكماً شرعياً و
الظهار ينعقد الحكم الشرعي والكل سواء فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق
في الحيض يوجب حكماً شرعياً لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الطلاق
حكم مشروع سبب لا في حكم زاجر فان هذا العقد حرمة بسببه في اصل الحكم
في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح
المحل ورود في الطلاق فقد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي
لا ينعقد حكماً شرعياً هو المطلوب للسبب والظهار لا ينعقد حكماً شرعياً كذلك
بل انما ينعقد حكماً شرعياً هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب
للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف واذا
تعذر ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لان الولد يوجب حرمته لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تعدى منه
الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء وبتعدى الى ابنائها

الى الاب اى الولد هو موجب حرمة امهات النساء فاقيم ما هو
سبب الولد مقام الولد فى ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام
المشقة فى اباحة الرخصة وسبب الولد هو الوطى ودواعيه فجعلناها
موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها بل بسبب الولد وما يعمل بالخلفية
يعتبر عمله صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اى لما
جعل الوطى موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر
حرمته لانه لا عبرة فى الخلف صفة الاصل لا صفة الخلف كالتراب
لما جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفة التراب بل يعتبر صفة الماء من
الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفة الوطى من حرمة بل المعتبر الولد
وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم
شرعى هو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد هذا
جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد الملك
مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا
للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لا
جتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على

على هذا الاشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في
ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يقتضي ملكا للمغصوب منه
مع ان المدبر لا يخرج عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج
عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن
ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل
لبطل حق المدبر وهو استحقاق حريته ثم اجاب جوابا آخر وهو قوله او نقول
في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد ازالة
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء
فانما يثبت لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام
محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا
فيكون آثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية في
المجاورة على ما بينا من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي
هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح ان فوت المقصود بالامر يحرم ولان
فوت عدم المقصود بالنهي يحرم ولكن لم يفوت فالامر يقتضي كراهية

والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك الشيء
ان فوّت المقصود بالامر بفعل الضد يكون حراما وان لم يفوّته بل
فعله مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوّت المقصود بالنهي
بفعل الضد يكون واجبا وان لم يفوّت ففعله يكون سنة مؤكدة
فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما
يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم
يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر
مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة
ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مثبت به المنهي عنه يوجب الكراهة
ومثبت به المأمور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن الآية وهو نهي ظاهر يقتضي النهي يقتضي وجوب
الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا
تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود بل مقصود
في العدة خلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والامر بالقعود في
الصلوة اذا قعد فانه لا يبطل لكنه يكره والمحرم ما نهي عنه بل

وجوب

الخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على الكل لانه عند
ابي يوسف رحه لانه لا يفوت المقصود من الاعادة على الطاهر يجوز و
عندنا لا يجد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة
في الاركان فرض دائم فيصير فيه مفوتا بهذه المسائل تفريعات
على ما ذكرنا من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع
يكون سهلا انه المتفضل لكل عسير **الركن الثاني في السنة** وهي تطلق
على قول النبي صلى الله عليه وسلم وعلى فعله والحديث مختص بقوله والى
في المتن فذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك [illegible] والامر
والنهي ناسخها [illegible] الاشتغال بها واذا احتاج الى بيان الاتصال
بالرسول عليه السلام فبحث في امور كيفية الاتصال وفي الانقطاع و
في محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن **فصل**
في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى
عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم (تواطؤهم)
ول م كنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل روايته احاد والاول
متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا

والسنة نوعان قولا وفعلا والقول هو الموضوع
لبيان الشريع المبين عليه اكثر الاحكام
المتفق على حجيته بين الانام [illegible]

الركن الثاني في السنة

انما خص اللفظ [illegible] السنة دون [illegible] كما ذكره غيره لان اللفظ
[illegible] قول الرسول عليه السلام وفعله ويطلق على طريقة الرسول
والصحابة رضي الله عنهم [illegible] الشيخ فخر [illegible] العصم [illegible]
اقوال النبي عليه السلام واقوال الصحابي رضي الله [illegible]
السنة يستعمل الكل [illegible]

اي قسم المشهور والمتواتر والاحاد

اداء ثم يوصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على
شیء مخترع مع تباین هممهم وطبایعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني
علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل
علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن
غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد في الاصل واي
يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة الغلبة لانه وان كان في الا
صل خبر واحد لكن اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي الله عنهم منزهوا
عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجبت ذلك والاحاد
يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي ذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية
لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن
علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب
العلم لانه يوجب العلم العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة يقع على
الواحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية
والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة

اعتقاد مطابق مر واقع را بی تشکیک مشکك نشود ١٢

معه از پس خود خبری بر آوردن ١٢

بقتل

همتهم ١٢

اي خبر احاد

بوجوب

اول الاية قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي آية

در پاره يازدهم
اول ربع ثالث

لا يوجب الا الا علما وهي معقوله ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ولنا هذا الدليل لكن لا نم انه لا يعمل الا على علم قطعي
والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة منها
ما اشتهر ومنها ما دون ذلك فلا يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد
القلب وهو عمل فيكفي خبر الواحد في هذا النظر لانه يجب لا لحصول هذا
باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاد دونه كذلك فصل الراوي اما
معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف
اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم
وزيد ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله
عنهم فحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس
مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله والقياس
محتمل في الاصل والفرع اذا ثبت ان هنا علة لكن يحتمل ان يكون في
الفرع مانع او خصوصية الاصل او بالرواية فقط كابي هريرة وانس
رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف فسدّ

واحد

قيل العبادلة عبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر وعبد الله
ابن عمرو ابن العاص وعبد الله ابن الزبير هذا في عرف
المحدثين منه

قوله فحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف
بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى لو
ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى
يثبت موجبه لا موجب القياس
ملونج من العبيد

مطلقا يا راوي معروف بروايت باشد
يعني يا راوي معروف بفقه باجتهاد ونباشد
مطلقا يا راوي معروف باشد بروايت بس

وواقف قياساً آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يعمل عندنا وهذا
هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روى
ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ثلاثة
ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا
من تمر والمحفلة جمع شاة اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري
سمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير
ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع
واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار
مثل المعروف في الرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل منه البعض ورد البعض
مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها
فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي
البنت لها

النسخ

محفلة

والمحفلة

رد معقل بن سنان

قال في نفسه بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري
رحمه الله من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه
وبهذا البيان قد احتاط الاعراب حيث لم يستنزه من البول وهذا
طعن في علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة و
مسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده
وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من
الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى
ابن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله
فاعتبروا يا اولي الابصار وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس
مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
واراد بالسنة ما قال عمر سمعت عليه السلام انه قال للمطلقة الثلث النفقة
والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف لكن

كان

ان ع

رد قول عمر رض

پس قیاس کنید یا صاحبان ابصار

رسول احمد

به في زمان ابي حنيفة رحمه الله اذا والى العدالة لان العدل في
ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا
فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب القرن الاول
الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرون
الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة
وعندهما لا وهذا اختلاف العهد **فصل في شرائط الراوي** وهي اربعة
العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر بكماله وهو مقدر
بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع
الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة
الى حين الاداء وهو كامل ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية
وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى بعض
من الكلام وقد يخفى على المتكلم هجوم لتعبيه وهو يزدري به
فلا يستعيده وفهم المعنى ما انتصب علما على حق السماع ولهذا صير
حق السماع ههنا لا في القرآن لان المعتبر في نقل نظمه فلهذا ما لا في
حفظه عادة لكن الحديث على انه قد نقل بالمعنى نحو لو بولغ في حفظه

القرن

زمانه

فهم ١٢
نگاه باز داشتن

شمردن ١٢

كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنص
الفهم علاوة على ذلك احترازا عن شأن الابرى نفاة لا للتبليغ فيقصر
في مراقبته لبعض ما ألقي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار
عن محظورات دينه وهي متفاوتة وافقها ما لا يستقيم كما امر وهو لا
يكون الا في النبي صلى الله عليه وسلم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو
رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل من ارتكب
كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على صغيرة فكذلك واما من ابتلى بشيء منها
من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور بالعدالة كانت مردودة
لكن خبر المجهول تقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة
واما الاسلام فانما شرط لانه وان كان الكذب حراما في كل دين لان
الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور دينية وهو
التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر ثبوته بين المسلمين فيحكم بانه
بالنشأ بان يصف الله تعالى كما هو الان في اعتباره على سبيل التفصيل
مجملا فيكفي الاجمالي بان يصدق بكل ما اتى النبي عليه السلام ولهذا قلنا
الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم كمل ايمانه

اي

تعريف العدالة

خبر المجهول

حال الايمان التفصيلي

اي لا اجل ان الاجمال كان بناء على ان المرء مدفوع في الدين
فلذا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان يسأل
عن صفات الله تعالى او يسأل عن الايمان ما هو وما صفاته فان
هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون
صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب
ان يعرفها المؤمنون ويسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى
موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد
والله اعلم لقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط
يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في
قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز
زايد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصير ما لا
نوعه فان الشهادة والقضاء ولانه يلزم هذا النوع على المشهود عليه
والمقضي عليه الا ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزم فيه اي
الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزمه بالتزامه اي يلزم

الحكم على المنقول اليه بالتزام الشرائع ولانه يلزمه او لا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط في مسئلة الولاية اى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير بتعدية اذ هو اولا على الشاهد بالتزام الشاهد عليه شيأ كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير بنوع ولاية ولانه على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير فلهذا تقبل في العبد والمرءة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا في تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث في المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول الشهادة في تمام حد قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا بعد التوبة لا لفسق شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل احاديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرءة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان صح

فصل الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ظاهر وباطن

لمثله

اى بثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير

قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان لما ذكر الارسال والمسند وذلك لان الامر يرجع الى نفس الخبر لكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او لكونه شاذا فيما تعم فيه البلوى واما لامر يرجع الى الغير الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبى او الصبى كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع او لامر غير ذلك كاعراض الصحابى عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوى ليس بمسند فان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع او ترك بعض في جميع الوسائط فالخبر مرسل موقوف ثم ان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد

اما الظاهر فلان الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول
الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الا
سناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام
والمرسل منقطع عن رسول الله عليه السلام من حيث الظاهر لعدم الاسناد
الذي يحصل به الاتصال الا من حيث الباطن للدلايل المذكورة
في المتن الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع
ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الش
الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب فان قال الاخ قد
وجدتها مسانيد لتحمل بعض الراوي التي بها يصح الرواية وهذا
دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله ويقبل عندنا وعند مالك رحمه الله
وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم
(دليل اول) سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولا
دليل ثاني
كلامنا في ارسال من لو اسند لا نظن به الكذب فلان لا نظن به الكذب
على الرسول عليه السلام اولى والمعنى فيه انه اذا وضح له الامر طوى الا
سناد وعزم على صحته فاذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله ولا
الراوي

بأس بالجهالة هذا جواب عن قول السائل بأن الجهل بالراوي جهل
بصفاته التي بها صحة الرواية لأن المرسل إذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة
عن حال من سكت عنه الإثبات لو حمل الظاهر أن ثقة يعمل مع الجهل
ولا يلزم ما لم يسمونه الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض أصحابنا
لما ذكرنا ويرد عند البعض لأن الزمان زمان الفسق والكذب إلا إذا
يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله
وأما الانقطاع الباطن فإما بمعارضة أو نقصان في الناقل أما الأول
فإما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى ما ينصب أي كمعارضة
حديث فاطمة قوله تعالى فينصب لكونه معقول المعارضة اسكنوهن إلى آخر
السكنى فقط وأما في النفقة فلأن قوله تعالى من وجدكم محمول عندنا على قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهي وأنفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى فإن النصب الحق بهذا المعنى وهكذا إلا أنه منه
إلى آية واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم الرجلين أوجب رجلا
وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد
الواحد مع اليمين فإن حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كان

بها الرواية

إخبار ثقة معدول

عام الكتاب وظاهره مقدم على خاص خبر الواحد

الحديث

ولو كان اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرءتين لما وجب
حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس
الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بالشاهد واليمين بدعة واول من
قضى به معاوية رضه وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وان يرد
لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد
ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما لمعارضته لخبر
المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب
وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال النبي او ينقص اذا جف فقالوا نعم فقال لا اذا
هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء
وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
لقطعنا ان الرطب لا يخرج من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان
لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان
في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء فلذا في هذه الشبهة حكما او ردت قوله جيدها

العام

وردها سواه وا ما يكونه شاذا في البلوى كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفائه وهو في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلنا احتمال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رض التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلايل وجوب التبليغ او لدلايل تدل على عدم التهمة في الصحابة بالتقصير في رواية الحديث الناسخ عن رسول الله عليه السلام او يكون معارضة للعقلية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة رض عنهم عن المحاجة بالحديث والعمل بالنص فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الباطن وهو الذي يكون الانقطاع بسبب نقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول الذي يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني هو الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او كونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة رض عنهم فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن

الواجب ٣

وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد
لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تع فاقبلوه وما خالف فردوه
فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس
بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض
دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية
لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني
فلانه لما كان الاتصال لوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي
حيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فخبر المستور الذي في الصدر الاول
كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه
وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد
الغفلة لا من غالب حاله اليقظة والمتساهل اي المجازف الذي لا
يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يعمل بها
للشرائط المذكورة اي لانتفاء الشرائط المذكورة في الراوي

مفترى ام

فلحلم الخز

سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر العمل في الفروع والاعمال فالاعتقاد
لا يثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين تلويح

فصل في محل الخبر اي الادلة التي ورد فيها الخبر وهو اما
حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يقبل
فيه خبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يقبل فيه اخبار الواحد بالشرائط المذ
كورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره
ثم استدرك عنه بقوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور
يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يمكن
تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يوجد العدل
حاضرا عند الماء فيشترط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا يعتبر خبر الكافر
والمستور ساقط الاعتبار في وجوب انضمام التحري بخلاف امر الا
حاديث فان الدين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا
لم يعتبر فيها قول الفاسق والمستور في الاحاديث فلا اعتبار للا
حاديث منهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا
يلتفت اليه ولا يجب التحري كما في خبر الفاسق فان الواجب فيه التحري

اشارة الى الاخبار رح

حدث المستور في العدالة

قوله واما اخبار الصبي فان قيل فان ابن عمر رض
اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا
كهيئتهم وكان صبيا قلت لو سلم
كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك
انس رض فيحتمل انهما جاءا جميعا
فاخبراهم تلويح

وكذا اى العقوبات كذلك عند ابى يوسف رح اى تثبت بخبر
الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد غلبة العلم فالعلم صالح به للعمل فى
الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص والثابت
بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
ان الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل
كحرمة الضرب بنص قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد
ليس بهذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة فى الدليل والحد يندرئ بها
وانما يثبت بالبينة بالنص اى كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود
والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كلا دون التواتر والمشهور
خبر الواحد فيه البينة دليل فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما ثبت
العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بالحديث
بروايته الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فتثبت بالحديث
بروايته الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر فيه معنى
الشهادة مما كان فيه الزام محض لا تثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا
يقبل الشهادة الصبى والعبد والعدد عند الامكان لانه لا بد من اشتراط العدد

اى عندنا لا تثبت العقوبات بخبر الواحد ١٢

بروايته ١٢

بالشرائط ١٢

في كل موضع لا يمكن عدد الشهادة عرفا كشهادة القابلة مع
سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الا
لزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم
اى له حكم هذا القسم لما فيه حقوق التنزه والتلبس وما ليس فيه الزام
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك
كالودائع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة
فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة
اللازمة هنا فان اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على
ان المتوارث بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول
لا ينتصبون وای المعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير كخبر الطهارة
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق
في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة
العدول فهذا بيان ان الضرورة خاصة في قبول خبر غير العدل في
الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازم فلم يعمل بخبر غير

فيه العدد ١٢

[illegible]

خوف ص

قوله ... زاده والنسخ

غير العدول فيه مطلق بل مع انضمام النوع وقبلنا ههنا مطلق وما
فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث
انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح
الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل
على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ
هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا لا يقبل
خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة
بعد وجود سائر الشرائط فانهم فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل [illegible]
بخلاف الفضولي والعد فقلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان
يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك لتقول كذا وكذا واما الاخبار
الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان في
ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاول لمن اشد رعاية للتنبيه اي

قبل ح

ل

خبار ح

دخول ح

تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة ملخصا

اى بسبب الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط و
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الاصل وهو اما ان يقرأ المحدث عليك
او بان تقرأ عليه فتقول له أكما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه
طريق الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رح كان ذلك احق منا عليه السلام
فانه كان مأمونا عن السهو وفي غيرنا على ان رعاية الطالب اشد عادة
وطبيعة والثاني اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ
المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ
الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهو الاجازة و
والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز والمستحب ان يقول اجازني
ولا يقول اخبرني وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا
لابي يوسف رح كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم فلا
لا يستأهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه فتح باب [illegible] وفتح
باب التقصير في طلب العلم وهذا امر بدعة لا فائدة يقع به الاحتجاج
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة

الاستاذ م

يتبرك به لا امر م

فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم و
والشهادة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط يذكر الحادثة وهذا هو الذي
انقلبت عزيمة دائما وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء كان خطه خطه
هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يعمل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند
ابي يوسف رحمه الله ان كان في يده يعمل في الاحاديث و ديوان القضاء لأمن
عن التغيير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويعمل في
الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا
يعمل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يعمل وعند محمد
يعمل الكل في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر
وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول بان ضم اليه خط جماعة لا
يتوهم التزوير في مثله فالنسخة بانه يعمل في غير المفهوم لا المراد من
النسخة التامة ان يذكر الابن الجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند
بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي
نعم الله سمع منا مقالته فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص

بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان الورع هو الاول
والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فا
لضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل
بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل
الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان
مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان
في الاول اي في المشترك ان امكن التاويل فيها وهو لا يعرف [illegible]
والثاني والثالث اي في المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير
اي ما كان من جوامع الكلم لا يوقف الغلط فيه الا احاطة ملكوت لعصر بغو
عنها بقول غيره **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره
والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة
ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدما رواية
ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر رضي الله عنه
في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل

وان عمل بخلافه قبلها اولم يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل
ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح كما روي
ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان
انكر راويه كالحديث ايما امرءة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى
عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهم وقد انكر الزهري لا يكون
(اسمه عمير ابن عبد عمرو)
جرحا عند محمد رح لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي صلى الله
(لطول اليدين او عمله باليدين كلتيهما)
عليه وسلم صلى احدى العشائين فسلم على راس الركعتين فقام
ذو اليدين فقال يا رسول الله عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيتها
يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل
على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو
اليدين فقالوا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه عليه السلام
مع انكاره وهو ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة وزعم ان هذا
كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولانه محمول على نسيانه او
لم يكذب الثقة الذي يروي عنه وهو جرحا عند ابي يوسف رح
لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل الصدقة فا

فاجنبت فتمعكت انا اخره ولم يقبله عمر قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان
يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار تمعكت
الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يكن متهوما
عمر في تلك القصة لقبله عمر بعدالة عمار فالمانع عن القبول ان عمارا حكى
حضور عمر وعمر لم يذكر ذلك فيدل ان الراوي اذا نقل عن رجل حديثا وهو
لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان كنت مع
عبد الله بن مسعود وابا موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار
لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد
فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا
ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله ولم تر لعمر لم يقنع بقول
عمار وهذا فرع قبل انهما في الشاهدين شهدا على قضائه فنفى
بهذا ولم يذكر الثاني ذلك كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء لو
خرج الخبر البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر رضي
رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء

نعت حه

مسک ما للدین مرح

التوافق م حكم را

الحنفي رح ولا يكون جرحا كما لم يقبل ابو موسى لحدث الوضوء على من
قهقهة في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفي عنه و
ان كان من ائمة الحديث فاذا كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل
النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما يصلح
للطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي فان اردت فعليك با
لمطالعة فيه **فصل** في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو
مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به
او زلة وهو فعل من الصغاير يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها
لئلا يقتدى بها فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض لجهل الصفة
ولا تحصل المتابعة الا بايتانه على تلك الصفة وعند البعض يلزم
اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطر
يقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا
اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن
يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله

النصيحة ١٢

والعصبية ١٢

ما

لابراهيم انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص

به نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول

ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن

من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان

بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا

لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب

الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا

شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده كما قال لتحكم

بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقة بخلاف الالهام للاولياء

فانه لا يكون حجة على غيره **واما الباطن** فما ينال بالرأي والاجتهاد

وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانكر الرأي وهو محتمل

للخطأ فلا يكون لغيره للعجز الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي

يوحى وعند البعض العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار

الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا و

لحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم

اراد بكل الائمة العلماء المجتهدين الذين هم اهل العقد والحل ... [illegible]

نفث وسبوح

ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس ...

قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة رضي الله عنهم وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة الرسول والصحيح عندنا ان الاجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة منه

قوله

اليوم لنفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي
ان غنما وقعت ليلا في حرث جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود زرع
عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال
اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها و
اولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشياه ليقومون عليه
حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عم
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني
واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء
ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم
واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان العمل
وقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث
روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي
شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه

في ٢

في

فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقبل و
قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بما الحديث روى ان عمر رضي الله عنه
سال النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت ان
تمضمضت بماء ثم مججته اكان يفطرك لكن يحتمل في الحديثين انه
عليه السلام علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له
لتكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه
يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل
واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث
عند عدم النص فانه في اسارى بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه
روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس
عمه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار ابابكر فيهم فقال قومك واهلك
استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك
وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان
هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكني عليا من عقيل

مججته آب دهان مضمضه را
بر ریختن
عه

من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب لي فلنضرب اعناقهم
فاخذ رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده
فمنّ عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب
احدا بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم
ربما كان سببا لاسلامهم ولولهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد
في سبيل الله تعالى وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن و
راءهم واقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل
منا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تأويلات آخر مذكورة في باب
الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اي ومثل ما اخذ رسول
رسول الله عليه السلام برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول
البزدوي رحمه الله فمن ذلك ما روي ان رسول الله عليه السلام اراد يوم
الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد
بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا و
طاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم

كح

في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة
الا بشراء او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين يعطيهم ثمارها ونحن
لا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام اني رأيت العرب قد رمتكم عن
قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال
للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لما
يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي
الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار
على الخطأ وهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا لا
ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا
خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي كما ذكر في هذا الفصل انه مأمور
بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقطاع مدة الانتظار وقيل مدة
الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد
كان الاجتهاد وما يستنبط به وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد و
وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا احوط من التمسك على المذهب الاول

ي

الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل في شرائع من قبلنا**
هي يلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم
فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع
الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروه هو قوله
فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين
وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا الاية والارث يكون ملكا للوارث مخصوصا به
فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله عليه السلام
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول
بل في الجميع على ان النسخ ليس تغيرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب
عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرط ان
يقص الله تعالى علينا من انكار **فصل** في تقليد الصحابي فيما
فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يلحق الاجماع فيما ثبت الخلاف بينهم واختلفوا
في غيرها وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند البعض لا يجب

الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم الى اهل مدين واصحاب موسى عم
حج ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا عبرة العموم
في الامكنة والازمنة والامم منه

لانه لما لم يرو لا يحمل على السماع وفي الاول اجتهاده وسائر
المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان
كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين
من بعدي ابي بكر وعمر رضه ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة
الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص
ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه الا السماع او
الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور
والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء
في بعض المواضع بان يقلدهم ونأخذ باقوالهم وفي البعض اي في
بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد فالمجتهد كما
اجتهدوا او هذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم
والصحابي كل من ثبت له [illegible] يجب الاقتداء به واما التابعي
فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض

لانه يشتمهم اباه ويحل في مجلسهم كثيرا في حالق علينا رضي الله عنه و
رد شهادة الحسن وكان مذهبه على قبول شهادة الولد لوالده
وابن عباس رضي الله عنه رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد
وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية ثم رجع الى
قول مسروق وهي ان يجب ذبح شاة **باب البيان** ويلحق بالكتاب والسنة
البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان
ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما
ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال
او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير
فبيان التقرير والتفسير يجوز الكتاب بخبر الواحد دون النسخ لانه دونه
ولا العموم ولا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز
تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز
تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومترا خيا

وهو الحكم بالامر او النهي

الى ان قال لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا
الا عند ابن عباس رضي الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ثم
الحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة
ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجبت الكفارة اصلا لجواز ان
يقول متراخيا الا ان يشاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة وطريقه
انه لما جاء الكتاب امر الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فعلى
الكلام اذا التعقيب متغير لوقوعه على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا فاذ
كما في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وجود الشرط وهو كنت على غيره واختلف في التخصيص
بالكلام المستقل فعند الشافعي لا يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا ان
المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة ان قوله تعالى
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم الصفراء وغيرها ثم حصل متراخيا
وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك الا ...

تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين و
اهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل
انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم
أانت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام لا بل عبدوا
الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصصا
متراخيا اي خص الاثنان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله انه ليس من اهلك
وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فقلنا
في قصة البقرة نسخ للاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء
ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا له سلما حاد له لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد
بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فان الاستثناء متصل وقوله من
منهم اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد بالاهل

ايمانا فالاستثناء منقطع لجمعه ان الاهل لا يخ اما ان يراد به الاهل
ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كا
فالاستثناء وهو قوله الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه
ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان
اريد الثاني اى الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا
من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي بقوله
انه ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد
بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله وما يعبدون من
دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام جمعه لان ما لغير العقلاء واى
اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا الكل ما هو تغيير يصح متراخيا
اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما
اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير
لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان
ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح التغيير متراخيا كبيان المجمل و

وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه اول الامر وعند
الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عنده فعلى
هذا كلاهما يكونان تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد
ان يتصل والتخصيص يجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز
الا موصولا **فصل في الاستثناء** وهو مستق من الثني يقال ثني
عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان
بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما
يخص نوعه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما
المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته
في اخره الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام
في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله
يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه
ان الدخول لا يدخل في المنع لو سكت عن الاستثناء
احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود من
سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد
حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيلزم

تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الا
خراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في صدر الكلام بجميع
الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول
اي من حيث انه يفهم ان المستثنى داخل في صدر الكلام ومعنى الاخراج الحكمي
حسب التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير
مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج في
المنع عن الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكر
اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل
ومع ذلك انه بيان لمعنى صدر الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله فقيل في قوله له
علي عشرة الا ثلاثة لانه اما ان يطلق العشرة على السبعة فقوله الا ثلاثة
يكون بيانا لهذا فهو كما قال البعض اخرج ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل
في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على البعض
افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول الا
وفرق بينهما على هذا المذهب بان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص

والتخصيص كلام مستقل وعندنا بهذا الفرق ثابت منهما مع وجه آخر وهو
ان المستثنى لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وبهذا المذهب
وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال شارح الحاجب ان
المستثنى عند السوية يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد
بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وان تخلفت مرادهم بالمنع
بطريق المعارضة بهذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الا واسم
علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا احتمال له لا يجوز ان يشمل شيئا منه الا
كلام دليل الخصوص لان المشترك اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا
على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد
بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم
وهذا ما فيه فهو انكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهبا لاحد او قبل الحكم
حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل
ثلاثة مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخرين يكون اى الاستثناء
تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اى المستثنى فيكون قوله له على
عشرة الا ثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي في صدر

الكلام م

بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وإنما قلنا إنه
على الآخرين تكلم بالباقي بعد الثنيا أما على المذهب الأخير فلأن عشرة
إلا ثلاثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلأنه
أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق
الحكم يكون بالسبعة أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي
ولا بالإثبات الثالث على مذهب الأخير يكون فيما إذا كان المستثنى منه عددا
لا لتحقيق بالعلم وفي غير العددي لا لتحقق بالوصف لأنه قال جاءني غير زيد
فالصحيح من المذهب الثلاثة والثالث أن الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي
لما بين الفرق الذي بينهما وهو أنه على المذهب الأخير المستثنى منه إذا كان
عددا كقوله له علي عشرة إلا ثلاثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى بخلاف حكم الصدر لا لتحقيق بالعلم وفي نفي
الحكم عما عداه وإن كان غير عددي كجاءني القوم إلا زيدا فهو كقوله
جاءني من هذا القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى بخلاف
حكم الصدر لا لتحقيق بالوصف وفي نفي الحكم عما عداه فإن قوله غير زيد صفة
ولا فرق على هذا المذهب إذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا

الا و غير صفة و على المذهب الثاني الذي من هذا المذهب الثالث
هو ان المراد ما العشرة عشرة افراد والا خراج قبل الحكم فالاستثناء
على هذا المذهب الكلي في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم
الصدر من المخصص ما بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما لان ذكر
المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يخبر الحال حكم
المستثنى على حكم الصدر كما جاء في غير زيد وعلى الاول اي على المذهب
الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه
جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكون
بطريق المنطوق لا بطريق المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالمخصص
بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا و
عند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثالث
يكون الكلي هذا في دلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا
تحته اي تحت المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شائع كالمخصص فاما اعدام التكلم الموجود فلا اذا جاء هو اي الاجماع
اهل اللغة وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه شائع م
في البعض م

على انه من اللفظ اجماعا وبالعكس والا لولا ذلك لما كان كلمة
التوحيد توحيدا فان قيل لو كان المراد البعض لزم استثناء
النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا
دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول وانما المذهب
الثاني وهو المذهب عندي وجدته زيفا ورددته على طريق الا
شكال وبيان فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب
الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية
النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت
نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى
من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض
ان المستثنى نصف ما هو المراد فيلزم نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا
حاصله ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا
هو ما ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ
متناول الكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اي الاجماع

هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول
للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء البعض
من الكل والجواب اى عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب
من قوله لان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض ثابت لفظ خاص للعدد
المعين لا عام الا انهم قالوا يجوز ارادة البعض بالاستثناء لا بالخصوص بالتخصيص
ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وهو قولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس
مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو
كان نفيا واثباتا لزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم
النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات
نفى هو كقوله اجماعهم وقوله لم يحكم عليه اى على المستثنى اى حملنا قولهم
على المجاز لانا لو ابطلنا المذهب الاول وعلى المذهبين الاخرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص
على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر مسلوب عنه
وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور

ولیس هو نفیا واثباتا لان تقدیره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة
بطهور فلو کان نفیا واثباتا فالجملة الاثباتیة وهی صلوة ملصقة
بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نکرة موصوفة وهی عامة بعموم
الصفة علی ما دللنا علیه فی فصل العام فصار کقوله کل صلوة بطهور
ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان کانت مفقودة والطهور موجود
لا تجوز الصلوة وایضا صدر الکلام یوجب السلب الکلی ای کل واحد من
افراد الصلوة غیر جایزة ثم الاستثناء لحال ان یتعلق بکل واحد واحد
یلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور وان کان الاستثناء متعلق بکل واحد
واحد والاستثناء من النفی اثبات یلزم تعلق الاثبات بکل واحد واحد
فیلزم کل صلوة بطهور جایزة معناه کل واحد واحد من الصلوات غیر
جایزة فی حال الا فی حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتیة قولنا کل
واحد واحد من الصلوات غیر جایزة فی حال اقترانها بالطهور فان قیل
قوله لا صلوة الا بطهور نشکل علیکم لا علینا لانکم قد ذکرتم فی فصل
العام ان النکرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم للمثال الا
اجالس الا رجلا عالما ان یجالس کل عالم فقوله لا صلوة عام

عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ذكرتم انه يلزم ان كل
صلوة بالطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من
النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة
لا تعم عندنا وان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض
الصلوة بالطهور جائزة وهذا حق قلنا المستثنى في كلتا الصورتين
اعني في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بالطهور
عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كلتيهما لكن في قوله
لا اجالس الا رجلا عالما يدخل تحت كل شيء من افراد العام وفي
ضرورته هذا الحكم ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة المجالسة لكل عالم
بهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة
الا بالطهور كل صلوة بالطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه
بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل هو على ما يقول
ان الاستثناء من النفي اثبات والشافعي في باب القياس ان الفرق
بين المستثنى في الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة
الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز ولو

فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا فكون كونها معارضة للظهور على
للجملة الايجابية فتعم بعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ وهو كقوله وما كان لرسول ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له الرخص
خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة
حرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا اوجب الكفارة ولو كان مباحا
محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهو اقوى
دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع
وارادوا ان هذا الكلام الاصل هو المنفصل واما كلمة التوحيد فهو اعم ولو لم
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار لم يكونوا
اشركوا في عقولهم وجود الاله فانه ثابت فيستوي لنفي الغير فلزم منه وجوده
تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج
قبل الحكم ثم حكم على الثاني واما قلت ان وجوده تعالى مستغن على هذا المذهب
بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي
يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما خرج منه وجوده
على الاخر اي على المذهب الاخير وهو ان التفرقة الا بلغة موقوفة

فعلى هذا المذهب الاخير وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة
لان وجود الآلهة لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده
ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود
فيكون كالتحصيل بالخصوص ولكن لا دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا
فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة
وما قيل عليه اي على المذهب الاخير هذا وليس جواب ابن الحاجب
على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة
اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من
كلمتين كبعلبك ومركب اعرب وسط ضعيف اذ ليس المراد انه مركب
موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى المستثنى مثلا
فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي كالمستثنى للمعنى
وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي
كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التعريفية والنحوية فهو الا وضاع م
الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه
جبر المنع ممنوع لوجوب قرناباد ورق نخره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلث كلمات م

البعد واللام والرحمن لكن في الاوضاع اللفظية لا نم انه لم يعهد
في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات تطابق معنى الكلمة الواحدة
فان من له يد في الالغاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات
الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ
انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ
فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة والنقض منقوض بنحو
عندي احد فانه مركب من ثلاثة والاعراب في وسطه وهذا المذهب
هو المشهور من علمائنا رحمهم الله وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي
الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمه الله قالوا ان الاستثناء
تغيير العددي اما الثاني بحكم الوقف اي الى المذهب الثاني وهو انه
اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد
انه اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالمحقق ما لو صح هم
لا يقولون به بل نسبوا الاستثناء تالوا اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب
لكن قالوا في كلمة التوحيد انه اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت
من ذلك العبارة هذا لانه لو كان مذهبهم هو الاول لكان الثالث وهو ان الغيرة

ان العشرة الا علامة موضوعة للشيء وقد منع ان الاستثناء الغير
العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا الا غير الله
موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا لا يدل على نفي الحكم عما عدا
فلا دلالة على وجوده تعالى بالطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا
الثالث انهم شبهوا الاستثناء بالغاية فيقولون ان حكم ما بعد الغاية
كالحكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي
والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء
الغير العددي هو الساكت في الحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان
ان الاستثناء وضع لنفي الشركة التخصيص لتعليم منه ولما قال اهل علم
اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي من النفي اثباتا وبالعكس فيكون اخراجا
من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي
العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في مال الشكان الى الالفاء فكذا
ولم يكن للاستثناء فلا لطلب فعلى المذهب الثاني انه هو كقوله ان كان لي
فوق المائة فلا الشرط وجود المائة ولو قال ليس لي على عشرة الا ثلثة لا
لزمه شيء وكذا قال ليس له على شيء مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما حقه

الخصومة فقد الا مما يثبت بها ضمنا لانه لغو في اللفظ فلهذا قال
ابو يوسف ره لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما جاز
الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيصير نائبا بالوكالة فمن
فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة والاستثناء منقطع اى لكن له ان ينقض
الوكالة ويصح عند محمد ره لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الا
قرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير نظرا الى
الخصومة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح موصولا
ومفصولا ولو قال غير جائز الانكار فانه على الخلاف بناء على الدليل
الاول لمحمد ره وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عنده استثناء
الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني وهو ان الاستثناء الاقرار
بيان تغيير نظرا الى الخصومة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا
للخصومة اللغوية بل ابطال لها واما عند ابى يوسف ره فلا يصح هذا الاستثناء
لا للدليل الذى ذكره في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل
لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هو الانكار فقط
فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر بالى في هذا الاستثناء

متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل
ومنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة بل المراد
ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز
وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء
المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
وهو المنع من دخول البعض فيما تناوله صدر الكلام في الحكم بالا واخواتها وهنا
ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهذا لا يخرج التائب
من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسق بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده
اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام
في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا
من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس المستثنى منه بل
المستثنى منه قوله اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك
غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقول القوم
منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون

وقد ذكر في التعوم وجه حسن لكونه منقطعا فان وردت ذلك في المتن
وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمنقطع
المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء
والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى
المذكور فقولنا غير مخرج متناول الامرين احدهما ان لا يكون داخلا
في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لم يخرج عن ذلك
الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين
تابوا لم يخرج عن ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا
بعد التوبة وهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي
قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام
وهو حرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور مسئلة
الاستثناء المستغرق باطل واما ما قيد ببلفظه او بما يساويه نحو
عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون
اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار

احرار الا هولاء ولا عبيد الا سواهم **مسئلة** اذا تعقب الاستثناء
الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي رحمه وعندنا الى
الاخير لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر
الكلام ثبت ضرورة تعذر تعذر الحاجة على انه لا شركة في عطف
الجمل في الحكم فصار الاستثناء اولى صرفه الى الكل في الجمل المتعلقة كاية
القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد
على سبيل الجزاء بلفظ الطلب واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة
بلفظ الخبر اى صرف الشافعي الاستثناء الى الكل في اية القذف قطع الشافعي
قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من
تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم
جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله اولئك لا الى قوله
فاجلدوا اجماعا لان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق
يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المتعلقة في اية القذف هي قوله فاجلدوا
وقوله ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء
لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا اولئك الخ

سبباً
مستأنفا لا انها تفريق الاجازة الامر فوقفا الى ولذلك من اقسام
اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة والوصف
منه ومن الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه
انه يقع البيع على النصف بالالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف
العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع البيع على النصف بخمسمائة فكان
يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يصح هذا الشرط لانه بيع في
من شيئين **فصل في** بيان التبديل وهو النسخ والبحث ههنا في تعريفه
وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي
متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما
بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة
الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا
لجهلنا عن مدته فالنسخ يكون تبديلا بالنسبة علمنا كالقتل بيان
للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز
في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل
نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا

حكم ١٢

لا نتصور من مسلم انه كان المراد ان الشرايع الماضية لم يرتفع
بشريعة محمد رسول الله عليه السلام وتلك الشرايع الماضية باقية كما كان
لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا بهذا المعنى بل مرادهم
ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت
في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني
ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا لقوله تعالى ما ننسخ من
آية الاية اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا النقل تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام
ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما
العقل فلانه لو جاز يكون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا ولانه لو جاز البداء لما وا الجهل بالعواقب لنا ان حل الاخوات
نو بديد آمدن
في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حوا عليهما السلام لم ينكره احد ثم
نسخ بغير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء واذا هو ما لا يستصحب
فلا تعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان للمدة ثم لم يكن يقع

السلام م

الحكم الاول الذي ص

معلوما لنا وانما هو بالاستصحاب فلا ننازع في هذا الحكم بالكون
هو كالاجماع ثم الامانة وقولهم ان البقاء بالاستصحاب مع انه
ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام
حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام
الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب الذي في كل صورة علم انه لم يتغير
واما بان النص يدل على شرعه موجبة قطعا الى زمان الناسخ فيهما
يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب قولهم انه
يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا
للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب ولا يلزم كون الشيء مأمورا به
منهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص
ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعد
وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبي عليه السلام لان بوفاته
عليه السلام ارتفع احتمال النسخ فبقي الشرائع التي قبض النبي عليه الصلوة
والسلام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان

نزوله

احدهما

احدهما انا علمنا ان مثل هذا الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون
عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبى عليه السلام فنبوته بالنص
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبيّنه النبى عليه السلام
اياه فلما لم يبين علم انه لم ينزل مغير فمثل هذا الاستصحاب يكون
حجة وثانيهما انا لانقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته
شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع
التعارض المذكور وهو كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فى زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا
نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكرنا فى اول الفصل انه
لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا احتياج
الى رفع التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وهذا
حكمه بالغه وهى كالاحياء والاماتة والله محكم حسن الشئ وقبحه فى
زمان دون زمان فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ فى نفسه كالا
حكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجرى مجراها كالا
مور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او

ارنسخ

امر عقلى بحقه تابيد لا توقيت نحو الاحكام
العقلية والحسية او لا اخبار عن الوصول الماضية
او الواقعة الى الحال او الاستقبال مما يؤدى
نسخه الى كذب او جهل
موضح من عفى

نشده حكم شرعى كه تابيد و توقيت لاحق
باشد همچون حكم شرعى قابل نسخ باشد
اما هو حكم شرعيكه تابيد توقيت لاحق
نشده باشد ار قابل نسخ نيست اگر قابل نسخ
شود كذب با جهل لازم شود كذب جهل
محال است بعد نسخ حكم
سمیع ۱۲

او المستقبل نحو فسجد الملائكة واما الملحق بمثل كلا احكام الشرع بعدهم هذا
اما الملحق تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله
عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كشرائع النبي التي قبض عليها
النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت عطف
على قوله تأبيد في قوله اما الملحق تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء
او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التأبيد والتوقيت فالذي يجري فيه
النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف ولا حاجة الى
التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل
فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم
نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود
الاعتقاد وحده او الاعتقاد والعمل جميعا وههنا اي في صورة يكون المقصود
الاعتقاد والعمل جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصح ان يكون وحده
مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بحال بخلاف
العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم
وغيرها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل

والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دام
دار التكليف موجودة

قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاص لا
يكون نسخا لان الاستخلاص لا يكون الا بعد تقرير الاصل على حاله
وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء
حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان الذبيح
ابراهيم ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عادت حرمة الاصلية
واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما بانه ولا الاجماع
لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه
منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ فيكون اربعة
اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس وفي
السنة لا يقبل في الاخرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نات بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة
دونه اي دون الكتاب وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله الحديث او يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه

فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول
الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول
ربه فلا يصدقه فالتوقي عن هذا اولى واحتج بعض اصحابنا على
جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اول
الآية كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بانه نسخ
قوله تعالى فامسكوهن في البيوت الآية اول الآية قوله تعالى واللاتي يأتين
الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان
شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم با
لحجارة لكن هذا فاسد لما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا
فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية
للوارث نسخت باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى
بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عليه السلام
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الا

استدل على فساد الاجماع السابق بقوله ولان عمر رضي الله عنه
قال آية الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى في قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
لم ينسخ بقوله عليه السلام البيت بالبيت بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا فكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ
تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز
نسخ الكتاب بالسنة او السنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب
فقال والحجة عليه انه عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعدما
قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس حالا ولان كان بالكتاب
نسخ بالسنة وان كان بالسنة نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما
كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا ندري انه كان بالكتاب او السنة
ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر وليس هذا
بالكتاب بل بالسنة اجماعا ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متفق به اما نسخ
الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها
دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله

هما نكالا من الله ص

عم م

حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون الناسخ
قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان
مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو وتجويز بيان الله تعالى بوحي متلو وقوله
ثابت بالخبر اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم ولهما ان
هذا الكتاب انما ينسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان اي ان سلم
ان المراد الحجة من حيث النظم فالسنة لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل ينسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات
الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز وتتعلق به احكام
كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس ذلك في السنة ثم قوله تعالى ان
هو الا وحي يوحى اي ليس ينسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
عن قوله ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه
على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحيح بحيث ينسخ به الكتاب
بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من
بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد
فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله تعالى ...

ثابت

قوله

وهو مكذب لطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل ومما ذكرنا
اعلاء منزلة الرسول عليه السلام والتحية والتعظيم سنة ونظائر نسخ الكتاب
بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى
اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله لا يحل لك النساء من بعد
منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام **ونسخ السنة بالسنة** قوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق
عندنا لأن في ابتداء الاسلام كل من عليه الصوم كان يتخير بين الصوم
والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف
لقوله تعالى نأت بخير منها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه
فضل الثواب **مسئلة لا ينسخ** المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لأنه
من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط
المتواتر فجوزنا بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الآحاد وهو
المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا كقوله

علی فرزندها

الآية

شرط کرده شده است بنسخ تواتر تواتر را ۱۲

ای متوسط

قال النبي عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار صدق
حديث متواتر است ۱۲

بر فقال بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام
والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله في ما بعده فانه قال الله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما
ولنا قوله فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره
كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما ونسخ قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه
ولان حكمه اي حكم النص على قسمين كتعلق معناه والاخر تعلقه
كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ
احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم
فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ
ام لا وذكروا انها بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على الصبح و
شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كالوصف
في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهو نسخ عندنا اي

عليك

ای الزیادة علی النص نسخ عندنا وعند اصحاب الثالث اذ لا نقول
بالمفهوم ای بمفهوم المخالفة اعلم ان فی المحصول واصول ابن الحاجب
ذکر ان الزیادة علی النص اما بزیادة جزء او بزیادة شرط
او بزیادة ما یرفع مفهوم المخالفة وذکر الخلاف فی کل واحد منها
عند الشافعیة وهو ان الزیادة نسخ عند بعضهم فنقول بحسب
اصحاب الثالث فان الزیادة بما یرفع مفهوم المخالفة لا تکون نسخا
عند بعضهم بناء علی انه لا یقول بمفهوم المخالفة وعند القاضی له
لا مطلقا وقیل نسخ فی الثالث وقیل نسخ ان غیرت الاصل حتی لو
اتی به کما هو قبل الزیادة یجب الاعادة کزیادة رکعة فی الفجر
وعشرین فی حد القذف مثلا والتخییر فی الثلاثة بعد ما کان فی الا
ثنین کانت هذه الخمس کان فی الکل التخییر بین الاصل
شهادة رجلین او رجل وامرأتین فزاد الشافعی او امرأتان
لشاهد هو الشاهد ویمین المدعی لکن الاخرین لا یستقیمان علی
هذا التفسیر اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا امثلة فالاول
هو زیادة رکعة فی الفجر مثلا وهذا المثال مستقیم لانه علی تقدیر

الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والمثالان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والنفي
لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما
هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا
التفسير لانه في هاتين الصورتين لو اتى به كما هو قبل الزيادة
لا تجب الاعادة وقيل ان صير الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة
زيادة ركعة في الفجر لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول
ابي الحسين وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب المختار قول
ابي الحسين وهو انه لا نسخ الا ان الزيادة تبدل شيئا فان كان الشيء
الشيء المبدل حكما شرعيا فهو نسخ والا كان يكون عدما
اصليا فلا نسخ كزيادة جزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد
ما كان الواجب واحدا او واحدا من غير رفع حرمة الترك واما
بالحاق شيء زائد غير رافع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا
دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة وتقريره
ان الزيادة المطلقة فيما بيننا وسنة زيادة جزء وزيادة

الشرط

وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون باحد ثلثة الامور الاول
بالتخيير بين اصلين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة بها ترفع حرمة ترك
ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير بين ثلثة بعد ما كان الواجب اثنين
فالزيادة ترفع حرمة ترك احد هذين الاصلين والثالث التخيير بين زائد
فالزيادة بها ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد
من النص والنص المطلق يجري على اطلاقه كما ان حرمة ترك الواجب الواحد
وحرمة ترك احد الاصلين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة
الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما يثبت اذا لم يكن شيء
آخر خلفا عنها والاصل عدمه وقد ذكر ان التخيير يرفع حرمة الترك
وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم
شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد كانت ثابتة اذا لم
يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عنه فذلك الواجب
الواحد لا يحرم تركه فاذا علم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف
وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما

شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا ففيهما الا يكون شيء
فلهذا اي لاجل ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي من
التخيير من غسل الرجل ومسح الخف بجزء الواحد وكذا التيمم والوضوء بنبيذ
فعلى هذا لا يكون ان هذا التخيير ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
هذا التفريع على مذهب ابي الحسن فينسخ الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين
ويمكن الجمع بين التخيير من غسل الرجل ومسح الخف بجزء الواحد انه اوجب النص
التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يتخير الواحد التخيير من التيمم
والوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء والنص اوجب رجلا وامرأتين على
عدم الرجلين فيمكن ان يتخير الواحد التخيير من رجل وامرأتين ومن الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك ساقط النص عند عدم العلم به اي لا
بعدم العلم يعني عدم العلم ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك
لكن عند عدم العلم يكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر
كما زعم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك
الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم العلم بعدم وجوبهما والتخيير
ليس ما نحن فيه لان في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل الكل فلا

المطلق كانه هو فلا يكون اى الاستحسان نسخا وان كان فيه المسح

والنبيذ خبر مشهور اى وان كان الاستحسان نسخا في المسح على الخفين

والوضوء بالنبيذ مثلا خبر المشهور ونسخ الكتاب بخبر المشهور جائز عندنا

وقوله قد حل واحرمتان اى في الواجب بهذا يكون الشاهد واليمين نسخا

ثم اورد الفرع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب

على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اى الوضوء على

الطواف والفاتحة والتعديل الاركان على نص القرآن بخبر الواحد بل يرجع

الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اى لا يزاد قيد الايمان على

الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم

الفاتحة والتعديل على الكتاب بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية

لانها لا يثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل

قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد

ما يكون الزيادة وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل

على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل بدون الفاتحة

والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم

لتعديل الاركان في احد

تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن نقل هذا في الوضوء

حتى يكون التسمية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس بعبادة مقصودة بل هو

شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه ياثم

تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلت الواجب

التسمية والترتيب معناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما لزوم

اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا امر آن ما حققه في فصل الصلوة

واجب ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام هذه

الشريعة الغراء وهو الذي اصلها ثابت وفرعها في السماء **فصل في بيان** في الارض

الفروق وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى

وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا تعيين نصيب المضارب

اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا التعيين لرب المال يصح

للشركة في صدر الكلام اي اذا بين نصيب رب المال يتعين الباقي للمضارب استحسانا لا

قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد في حق رب المال

لانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسد المضاربة فانه

يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس

او فسد المضاربة

واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن **والثاني** ما ثبت بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على صحته وكذا
السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور روي ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها
ثم استحقت الجارية على المستحق برد قيمة الولد والعقر وكان بمشهد
عليهم رض واشتهر في الصحابة رض ولم يرده احد ولم يتعرض برد
قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما وقعت الحاجة
القضية وهذه منه القضاء للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة
جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل
اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الا متناع
وذلك لكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يمين كاذبة الا ان يكون
المدعي محقا في دعواه **والثالث** ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور
كالمولى اذا سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا

ملزم العقر

للنفور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم
يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان
لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت
بضرورة الكلام نحو قوله علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز
حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة مجمل فعليه بيانها
كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في
العدد متعارف للخفة نحو بعت مائة وعشرة دراهم ونظائرها فحمل
على ذلك فيما هو مقدر لا في العبد والثوب على انها لا تساعد الذهن ولم
يحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فان قيل انه اذا ذكر بعد المائة
عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الآخر بيان المائة بالاتفاق
فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز
يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال
له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله
علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة الركن الثالث الاجماع

الركن الثالث الاجماع

شرب ٥

في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي
وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام
اما دينية واما غير دينية واما غير الدينية كالحكم بان السقمونيا
مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فهما سواء حتى
ان انكره احد لا يكون كافرا بل يكون جاهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
اولا واما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية
والمراد بالشرعي اي الحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه لا يد
رك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل
فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا
فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص
بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل
الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط
الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق لوقوفه على
المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع

على ذلك الامر المستقبل العسر لانهم لا يعلمون الغيب لكن نعرف حسب
انه منقول عمن لو وقف على المغيبات فيرجع الى الامر الاول وهو ان
يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل مغني عن
فالدليل هو العقل لا الاجماع كحدوث العالم شرعا فان مستند الاجماع
لا يكون قطعيا ثم الاجماع يفيد قطعية البحث هنا في امور الاول
في ركنه وهو الاتفاق والعزم منهم بسبب ذكره اما بالتكلم منهم او بالعمل
والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك
اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور
الصحابة في مال الفضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى
حديثا في قسمته لما ثبت ورعم الصحابة رضي الله عنهم في ذلك انه سأل بعض
الصحابة بتأخير العسر في الامر الى وقت الحاجة وعلي ساكت حتى سأله
فقال لا ارى الا تقسم بين المسلمين وروي في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه بحكم
ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وحوز علي رضي الله عنه السكوت منه
الى الحق عنه خلافه وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا شيء
وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله فقال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما

بعملهم به ان كان من الشرع

عطف فيه ... بيان
... كردن

روى

215

روى ان عمر رضه ضرب امرأة الجناية فاسقطت الجنين فشاور
الصحابة رضه فقالوا لا غرة عليك فانك مؤدب ما اردت الا
الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولا
قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في
العول فقال درّته وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض
ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضه باطل عند ابن عباس وهو يدخل
النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب
مسالة زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول
الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث
اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضه
فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكر
احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان
الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل
هلا قلت ذلك في عهد عمر رضه قال كنت صبيا وكان عمر رضه مهيبا
فهبته وتعطيه للتأمل وعجزه اي يكون السكوت للتأمل او غيره

من الاسباب المانعة للاظهار والثاني شرط التكلم من الكل معتبر
غير معتاد والمعتاد ان قول الكبار المعنوي ويسلم سائرهم ولو
كان الحكم عنده بخلافه فالسكوت حرام والصحابة لايتهمون بذلك
واما السكوت على رهم فيمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال
اي مال فضل عنده وعدم العزم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا
الا انه يحل اداء الصدقة والتزام العزم صيانة عن القيل والقال ورعاية
لحسن الثناء والعدل وكان احسن وبعد التسليم اي التسليم ان ما افتوا به لم
يكن حسنا وكان خطا السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز
الى اخر المجلس تعظيما للفتيا وحدث الدرة غير صحيح لان الحال والمناظرة
بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر الين للحق
ولئن صح فحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه
فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون سكوته
افرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رض
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما نظرنا
مضى مدة التامل لم تزد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت

216

فلا يكون للتاخر من مسئلة اذا اختلفت فيه الصحابة رض في قولين
يكون اجماعا على قول نفي ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند
البعض خلافا لبعضهم فخصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم
الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند
البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر
قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الا اخوة
فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمانه من الجد ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في علة الربا فعند البعض العلة هو القدر مع الجنس
وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس
فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الا
بوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول
بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد و
اختلفوا في الفسخ بالعيوب الخمس فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض
حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث

اى اول المذهبين وهو مذهب الدرج لانه عند على رضى الله عنه
واى آخر وهو وضع الحمل الاعظم الاربعة عند ابن مسعود رضى الله عنه

لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير
السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد
والقيء والخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي المس
ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض
المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول العدة بان الا
ولى ان فات الاكثر بالاشهر قبل الوضع منتظر اجماعا اما لان
الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا الشرط صار
مركبا بحاله لاشتراكه وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه ومثال الجد
مع الاخوة اتفقوا الفريقين واتفقوا على عدم حرمان الجد ومثال
الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب
واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل
مجتهد وافق صحابيا ومجتهدا في مسئلة لزم ان يوافقه في جميع
المسائل وهذا باطل اجماعا قال عند ابن مسعود عدة الحامل المتوفى

المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل والوحسه بو وافقه في ذلك
ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنه ولم يقل احد
بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع اشتغال الحجب
منتف اجماعا واما عند ابن مسعود رضه فلثبوت الثاني واما عند غيره
فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة
في مسائل مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسائل اخرى اقول التمسك
بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات و
البطالة على الوجه الذي نقرره بعض المتاخرين ليس تحته طائل
في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم فلم يكن مقبولا في
هذا الغرض كما لو قيل الوجوب في الحلي او الوجوب في الخضراوات لازم
من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي فثابت
وان لم يكن ثابتا في الخضراوات يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي
يلزم العدم في الخضراوات مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا
لا يفيد ثبوت الوجوب في الحلي لكن بعد نفي ما في المسألة فانه
لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند السائل

اما انه لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان
التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه
لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان
مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكنه يدعي ان القول الثالث يستلزم
لا ابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في الوقف
وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة
مع الابوين احد الشمولين ثالث وهو ثلث الكل في كليهما او
ثلث الباقي في كليهما فالقول بثلث الكل في احدهما دون الآخر
مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب الخمسة وفي مسئلة الخارج
من غير السبيلين والطهارتين واجبة اجماعا والقول بان لا
شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الخلع والظهار وكذا القول
بان العدة المذكورة لوضع الحمل مع انه في الحد المذكور مبطل للاجماع
فان ثبت في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا
يلزم ذلك فلا بد عن ضابط وهو ان القول ان كان مشتركا في

فی امر هو فی الحقیقة واحد وهو من الاحکام الشرعیة لکون
القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک
نقول ان المختلف فیه اما حکم متعلق بمحل واحد او حکم متعلق باکثر من محل
واحد اما الاول کمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولین یشترکان
فی ان العدة لا تنقضی بالشهر وحدها وان الجد لا یحرم فکل منهما امر واحد
هو حکم شرعی واما مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس
لا یشترکان فی امر واحد هو حکم شرعی ولو جعل مفهوم احد الامرین او
احد الامور امرا واحدا فذلک لیس بامر هو فی الحقیقة واحد باعتبار فی
ولو کان امرا واحدا فلیس حکما شرعیا بخلاف مسئلة الخارج من غیر السبیلین
فان الواجب احد الغسلین اما الوضوء او غسل المخرج فهما یشترکان فی
امر واحد هو حکم شرعی وهو وجوب التطهیر فالتطهیر واجب بالاجماع
فذلک التطهیر الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی
فالقول بان لا شیء من التطهیر واجب خلاف الاجماع اما القول بان
کل واحد واجب لا یکون مخالفا للاجماع ولو قیل الافتراق ثابت
بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا

مسئلة زوج غايب

ليس حكما شرعيا اى لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من
عدم احدهما وجود الآخر كما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا
اخبرت المرءة ان زوجها الغايب مات فتزوجت وولدت فى
الزوج الاول عندنا ينسب من الزوج الاول وعند الشافعى
من الآخر فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتفيان
ففى هذه الصورة الافتراق حكم شرعى واما الثانى فما لا يكون [كذلك]
عند البعض الوجود صورة مع العدم فى الاخرى وعند البعض عكس
ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شىء منهما
ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بالانتقاض بكل منهما
مخالف لقول ابى حنيفة رح فى مسئلة المس ولقول الشافعى رح فى مسئلة الخروج
وليس شىء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كان
الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول ابى حنيفة رح وعكسه قول الشافعى
فهما اشتركا فى امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فيه
[...] ولو قيل اشتركا فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلوة فان من
احتجم ومس المرءة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام

واما عنده فلمس فالذى يخطر ببالى الان ان هذه الصلوة باطلة
اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعى رحمه
انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا يتعلق لاحدهما
بالآخر فيمكن الخ اما احدهما بان يكون مخطيا فى الخروج مصيبا فى المس
والشافعى رحمه يكون مخطيا فى المس مصيبا فى الخروج اذ ليس من
ضرورة كونه مخطيا فى احدهما ان يكون مخطيا فى الآخر واما نه
ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى الصورتين وعند البعض
العدم فى الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع
المركب من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع
الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او
شمول العدم صح الخ سطر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا
مشتركين فى حكم واحد شرعى لم يكون الافتراق باطلا للاجماع
ونظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
وعند الشافعى رحمه لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بعد
لاية الاب دون الجد خرق الاجماع لان شمول الوجود

وشمول العدم لسر كان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة في
الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة منهما حكم شرعي في
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان المساواة الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعا وكذا
في العيوب الخمسة المساواة منها لم يعهد حكما شرعيا واما ان الحكم الثابت
عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض
الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض
في الكعبة عند السره وجواز كليهما عند الحنفيه فجواز النفل متفق عليه
فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع
وكبيع الملاقيح والبيع بشرط ان البائع يفيد الملك عند الحنفيه
دون الاول وعند السره كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها
فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف
الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة **واما الثاني** فهي اهلية
من ينعقد به وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق اولا بدعة فان الفاسق
يتهم ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس الى هواه

بيع الحمل في بطن

وليس هو من الآفة على الاطلاق وسقوط العدالة بالتعصب ١٢

او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين
اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده و
مع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل
كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل
لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالاة والمعنى الماجن هو
الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي
كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين
وفيما يحتاج لا عبرة لهم اعلم ان الاجماع على نوعين واحد نوع اجماع
يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع
يفيد القطعية والثاني لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع
موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تأكيد كنقل القرآن وامهات
الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف
واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر ما يلي اليه واما
الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه

لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع
بل لا علم لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد
يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة رضي الله عنهم لانهم هم الاصول في
امور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض
باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد ولن يخالف خبث الا ان هذه الامور زائدة على الا
هلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا والبعض
لا يشترط الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لانه لا يصح اجماع الامة فما يوجد من اهله لا
اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد ومعنى الجم
الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين بحيث هو امة مطلقة والمراد بالا
المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام و
واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدعة واما الثالث فعدم اشتراط
انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله شرط لانه يتوقع
لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه يحتج الاجماع قبل العصر فتوهم رجوع

البعض

٢٢١

رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه في

مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي فجعلوا الخلاف المتقدم

مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف لما اعتبر خلافه لكان لكلمه

لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة رض

والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ولو

كان دليله لكنه لم يبق كما اذا نقل نص بعد العمل بالقياس ولا يلزم التضليل

الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون

الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى

الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى

الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول

فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم دليلا

مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا

انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا

لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل

لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان

اراد المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل
تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا اوقع الاختلاف بينهم فاصابة
الحق لا يعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق
عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل
بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك
الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا
التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا
وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى
مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو انه مثبت الحكم يقينا حتى يكفر
جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع
وهو المشاقة وعدم الاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة
فايدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي
نجعله واليا لما تولى من الضلال ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان الامر ه

مشاقة الرسول وجعلها توجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور
حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما لو
قال ومن يشاق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين
حراما دل ذلك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه
سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين
لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه لو كان كذلك
فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام فيكون المعطوف اي الاتباع
عين المعطوف عليه وهو لغو ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين
اصلا ما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو كان كذلك
كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا
في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام
ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط كونه واجب
الاتباع التوفيق الا انه حصل المطلوب لم الشرط مع عدم التوفيق اذا كان
واجب الاتباع مع تحقق التوفيق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل
ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره

ما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا
في الوعيد ولكنا لا نكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق
عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق
ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان
هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما
اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف
عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير
سبيل المؤمنين وهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول مع انه طاعة الرسول طاعة الله تعالى في الوجود
الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره
بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية فالخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا
لانه ان لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا
الضلال ولا شك ان الامة الضالة لا تكون خير الامم على انه
وصفهم بقوله يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجمعوا
على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا نهوا عن الشيء يكون

عن

بيان الاخلاق المحمودة

يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل
الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رئيس
الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة صفة يكمل القوة
العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة وتوسطها ان
تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا ينبغي وزيغ الحد
الذي وجب ان يوقف عليه ولا يستعمل فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر
في المتشابهات والتفتيش عن مسألة القضاء والقدر والشروع في تجرد
العقل عن المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي صفة تهذيب
القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة
هي صفة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن
وانما تحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب الروح الانسانية
فلا بد من توسطها لئلا يقصر عن السير ولا يجمح من يخاف للروح
التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة
فلهذا فسر الوساطة بالعدالة والعدالة تعين السوق على الصراط المستقيم

ومعنى الزلة على سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة وقوله عليه السلام ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن فهذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة وقوله لو
ومن لم يف الرسول فقد عرفت ما ورد عليه واما غيره من الايات والادلة
على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة فليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد
فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع
بكفر جاحده فيجب ان يكون الدلايل الدالة على انه دليل قاطع قطعية
الدلالة على هذا المدلول المط فاما ذكره ناسخ للخاطري فاقول القضايا
المتفق عليها نوعان احدهما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن
والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا نظير المتواترات و
والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم يكن ناسه عندهم
فتواطوهم على الكذب مما يستحيله العقل اذ لولا ذلك للزم القدح
في المتواترات وان كانت ناسه عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف
على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهيا
او كسبيا فهو المط وان كان واجبا اعتقادهم الا انه خطا او وقع

بوقوع الخطأ لحسن لم ينبه عليه احد من الانبياء والحكماء و
والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة لوجب ان الاعتماد
على العقل اصلا والحد الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في
العقول او له لم يكن واجبا اصلا بل واقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر ولو
لا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم
العقل يوجب قبوله بان الحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب
ان الحكم ما تعارف الجمهور على قبوله من غير وجوب لطالما وقلب
لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد
ذلك اتبعه الناس كما كانت هذه من الرسوم والعادات قلت كلاما
فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على
ان الانبياء واهل الحق لم يكونوا ان يتبعهم الناس على ذكر الر
سوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما يخلف بعدده والقول
ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح والاتفاق
ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر على امر وهذا من خواص
امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبوة ولا وحي بعده وقد قال عم

كما

اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبت بصريح
الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام
تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقي احكامها مهملة لا يكون الدين
كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها
من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه
يجب على اهل ذلك العصر قبوله واتباعهم فصار حجة على ذلك الحكم فلا
يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة والثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة من المتفقهة
فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا قومهم
بوجوب قبوله فاتفاقهم صار حجة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك
لما ذكرنا والرابع قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا من المجتهدين فاذا اتفقوا على امر
لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا غير الحكام فالائمة

فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلم الحكم المذكور يجب عليهم السؤال
من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا
لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا العقد لامر والنهي لقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد
اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهتدون
خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
والنهي لقوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من
زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها تعالى الخير والشر لا
سيما عند الاجماع والنفس المزكاة هي النفس المشرقة بالعلم
والعمل والهم العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا
فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى
دليل دال على انه حجة قطعية ولولا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا
والعاملون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون

عامه الكثيرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب في ذلك الدليل لانه
قياس الا انه لا يفيد القطع عنده ولا الاجماع للدور وبقي الدليل
الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من سن الكتاب
والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل
على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه
حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة دون غيرهم
قالوا اجماع العترة حجة فنحن لم نكتف بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع
المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فدلالتهم على مطلوبنا
والاحاديث كثيرة في هذا المطلب كقوله عليه السلام ما اجتمعت على الضلالة
وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله
عليكم بالسواد الاعظم فالعرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة
قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب
اجماع الصحابة رضي الله عنهم ثم اجماع من بعدهم فيما يروونه عن الصحابة
ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه ويقرب من هذا الا انه
يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي سبق

بسبب لم يرجع واحد منهم اجماع محقق فيه الخ واما الخامس
فنفي السند والناقل لجواز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد
والقياس عندنا وعند البعض لابد من قطعي فلما يكون الاجماع
لغوا ح وكونه حجة ليس من قبيل دليل بل نعمة كرامة لهذه الامة فاما
الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة والله اعلم **الركن الرابع في القياس**
وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة
اى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه
وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في
الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي
ذكرنا والتعدية لا تشعر بعدم بقائه في الاصل بل بثبوت بقائه في الاصل
في وضعها اللغوي الا ترى ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على
التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل في
المراد ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت
في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية
لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاصل في

يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة
النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة
النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه
فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام
بان العلة ركن القياس والتعدية حكمه والركن ما يتقوم به الشيء والحكم الا
ثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس
هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيين
ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في
الفرع وهو التعدية ثمرة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل
قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان
اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجة
عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين
الاصل والفرع في العلة ليست المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن
بان الحكم هذا لانه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظن بان

بان الحكم لله تعالى في صورة الفرع بهذا كما ذكرنا من اثبات الحكم
فالمراد به هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو
الله تعالى وهذا اتفاق لو ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر
نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في
الشرع تمسك لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان
الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فالعمل
بالقياس يكون عملا بما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به
وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء
وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ
الحديث لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد
السبايا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممكن وقد عين الله تعالى الله تعالى
قل لا اجد اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية
وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فالعمل بما لا يوجد في الكتاب الله تعالى

محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم
حق الشارع وهو قادر على النص القطعي فلم يجز اثباته بالقياس
وهو تعرف الفقير يرجع الى الاثبات المذكور اى اثبات الحكم في حق
ولانه حق الله تعالى اى الحكم الشرعي حق الله تعالى والمراد بالحكم
هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات
وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها لكن امر به
في المثلثات ونحوها فان العمل بالاصل غير ممكن وهو حقوق العباد
وهو يدرك بالحس او بالعقل قوله لكن اه جواب سوال مقدر وهو ان هذه
الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام
بالقياس واجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اى يدرك بالحس او العقل
بالسفر او محاذات الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ
بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقائسين هو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بدليل اول سياق
الكلام وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اى لم يتمسك
احد على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية بقوله انه محمول على الحرب

ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما
هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه
من العبور والتركيب دال على المضي ورد التعدي فيدل على الاتعاظ
عبارة لانه سيق للاتعاظ وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ
يكون ثابتا بطريق المنطوق مع انه سيق الكلام له والقياس يكون ثابتا
بطريق المنطوق من غير ان يكون سيق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاظ لكن مثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة
كان على تقدير المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان
المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة
النص التي تسمى فحوى الخطاب وتقريرها اي تقرير دلالة النص في
هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم جزاء على سبب هو
اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب
لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه

من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس
بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار وهذا بعد ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ فمعناه اجتنبوا
عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء
فلما ادخل الفاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة
لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية
وهي ان كل من عمل بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب لو لم يقدر هذه
القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان
الحكم الكلي صادقا فيكون في هذا الحكم الجزئي صادقا فاذا ثبت
القضية الكلية ثبت وجوب العمل في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم
من لفظة الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون
دلالة النص لا قياسا لئلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة
النص معمول بها اتفاقا واما الطريق في القياس الذي يعرف فيه العلة

استنباطها واحيها والتكثير اى تكثير القياس وانما اورد هذا النظر
ههنا لانه لما ذكر ان القياس فى الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار
فى الامور التى يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية
استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة وهذا
كان الامر للايجاب فى البيع مباح لصرف الى قوله مثلا بمثل اى حال
الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فرهان مقبوضة لصرف الايجاب الى البعض
فى تغيير البعض شرطا للبيع فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل
القدر لانه روى الخبر كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اى الفضل على القدر
لانه فضل خال عن عوض بحكم النص وجوب المساواة ثم حرمة بناء
على فواتها والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس لانهما يثبت المساواة
صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى ساير المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة والحكم حديث معاذ رضى عطف على قوله تعالى فاعتبروا
وحديثه ان النبى عليه السلام لما بعث معاذ رضى الى اليمن قال له
بم تقضى قال اقضى بما فى كتاب الله تعالى قال فان لم تجد فى كتاب الله تعالى
قال اقضى بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله ص

قال المجتهد برأيه فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى
به رسوله وقد روينا ما هو منقول عنه عليه السلام في آخر ركن السنة
وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين وحديث قبلة الصائم و
عمل الصحابة ومناظرتهم فيه أي في القياس أشهر من أن يخفى **ثم شرع**
في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال وكون الكتاب تبيانا
معناه لأن التبيان يتعلق بالمعنى والنص باللفظ ولما كان الثابت
بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النصوص دالا على حكم المقيس بطريق البيان
وأما قوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فكل شيء يكون في الكتاب
بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب
لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شأن
الكتاب والعمل به لفظا ومعنى أي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب
واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس وأما منكروا القياس
فإنهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه وإخراج الدرر
المكنونة عن بحار معناه وجهلوا أن للقرآن ظهرا وبطنا ولها
لكل حدا ومطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين

وهو حديث الخثعمية [illegible]

دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معنى التنزيل
والخضر عليه السلام لعامة بني اسرائيل بناء على جهلهم فعيبهم
لا يندرج في قياسنا والعمل بالاصل اي بالاستصحاب عمل بلا دليل
لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان
الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا اجد ليس التمسك به
اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص
وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فالحل بالاصل لو وجد حرمته فيما اوحي
الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله خلق لكم ونحن نقول القياس
لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس
في مقابلة النص والنص كاف للعمل جواب عن قوله عليه جزا اثباته في قصة
سفينة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به اي بالقياس
فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها
وفصل شرطه اي شرط القياس اعلم ان القياس اربعة شرائط
الاول ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل اصل
بنص كشهادة خزيمة رض والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام

وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن سنن القياس هذا هو الشرط
الثانى وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى
سننه كاكل الناسى فانه بقاء ركن الصوم اى العدول عن القياس باحد
الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته وحكمته
كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن
طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه مستثنى عن
سنن القياس وهو فوت الفطر من كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن
سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا
كتقوم المنافع فى الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لان اى
التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض ولـ
منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لا
شك فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا
كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب
على تقومها فى الاجارة ولم يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط
الثالث وهو واحد متفق عليه وفى هذه ما تنا هذا الا

الاصول الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى
فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع لكونه نظيرا للاصل ولا
نص فيه اى فى الفرع والمراد بالنص الدال على الحكم المعدى او عدمه لا
مطلق النص فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله على حكم
شرعى واى لا تثبت اللغة بالقياس لما فى صنعه والمجاز ان
فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد
يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هو للوضع
لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه
ورعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الا
لفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق
على سائر الاشربة لانه لو اطلق مجازا فلا نزاع ولكن لا يحمل
عليه مع ارادة الحقيقة لو اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب
وكذا الشرب للواطة ولو الذمى اهل للظهار فيكون اهلا للطلاق
كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم
حرمة منتهية بالكفارة وفى الذمى حرمة لا منتهية لعدم صحة

الكفارة له عنه

لعدم اهليته لها وكذلك يعلل ابو ابا الطعم فانه لو وجب في العدد مارة
حرمه مطلوبة وهي في الاصل معدودة بعدم التساوي حتى لو زاد على
التساوي لا يبقى حرمه في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح
ولا يمكن رعاية التساوي في العدد فان التساوي في الاصل
انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي
بالعدد غير معتبر شرعا والنص فقياس الطعام على المنصوص في عدم الا فيه
هذا التفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عندنا
عند المنصوص والنص فقياس ان كان في الفرع نص هذا بيان نوع
قوله ولا نص فيه لانه لو كان موافق للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل القياس يعني قوله وان كان في قوله فلا حاجة اليه وفي
قوله يبطل يرجع الى العكس وان لا يتعدى القياس حكم النص هذا
هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا
على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف
اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل مخالف قوله عليه

يخالف

قوله عليه السلام الى اجل معلوم والقول بعده اى السلم
كما هو في الاصل فهذا معارض لما في عباس جواز السلم الحال
على المؤجل فساد من اوجه احدها انه مغير للنص والثاني ان الحكم
لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغير وقد بينا في الشرط
الثالث لان هذا في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود
المعقود عليه ليتمكن تحصيله وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم
النص قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه
يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام بجوازكم
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اى قلتم
ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود
في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص
وكذا اذا وقع التعليل في الزكوة اى غيرتم النص وهو قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على وقوع علمكم ذلك
الشئ دون القيمة في صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص
الدال صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات

للفقراء والمساكين الآية فالتعليل بالحاجة اى فلم ان العلة وجوب
دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل الكمل لان
الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التى تمس اليها
الحاجة وفى دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا
يحتاج الفقير الى ذلك الشئ يحتاج الى غيرها وقد فلم عند الاصحاب
لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى
صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين بغير
لحكم النص وفى جواز غير لفظ التكبير الافتتاح اى غير تم النص وهو
قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز
بأى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفى ازالة الخبث بغير الماء اى غير تم
النص وهو قوله الماء طهور وقوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فان
المراد التسوية بالكيل وهى لا يتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية
الشرعية فى قوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا
فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا يتصور الا فى الكثير فلا يعم انه
يعم القليل والكثير كالى لا تقتلوا حيوانا الا ما يسكن معنه ولا

لا تقتل حيواناً فرضنا انه لا يقتل بالسكين الا بالسكين
يقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت
النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس
كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة و
هي محلية فلا بد من جواز دفع القيم اي وانما كان التعليل في
دفع القيم تغيير النص اذا كان الاصل وهي الشاة مثلا واجبا
للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب
باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى الا على الله
رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امرنا باداء تلك المواعيد
وهي الارزاق المحلية من ذلك المسمى لا يمكن ذلك الاداء الا
بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان تعد مواعيد
مختلفة يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون
اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال و
صلاحية غير الشاة لان يكون مصروفة الى الفقير في الحكم الاول

سبب بدلالة النص واما الحكم الثاني المتفرع وهو قوله في خمس
من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع
وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعدما لم تحل في الامم الما
ضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة و
قيمتها ايضا صالحة لهذه الحاجة العلة في التعليل ووقع في هذا الحكم و
ليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا با
لتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه
تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد لتصير مصروفا الى الفقير بدوام يد
حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال
معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام ان الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم قال ابتداء يد الفقير
تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف
اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله تصير مصروفا

مصروفا علة غائية للصلاح اى صلاحه الناشئ مثلا للصرف
الى الفقير بعد مصروفا اليه بدوام يده وقوله الى الفقير متعلق بالصرف
وبابتداء اليد متعلق بالوقوع والصرف متعلق بالصلاح وبدوام يده متعلق
بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني
المذكور في قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء
مصروفة الى الفقير فان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير
حتى يلزم بصرفها فيه عزاذبه وهذه المسئلة مع هذه العبارات
من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصح لعدا المعين
فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة
لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع
ملك مستحق الى مستحق آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات
والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل على الجمع يبطل جمعيته ويراد به الجنس في غير هذا الموضع
لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس ح وسع

الا ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء لحد الاحرو دال
على انه لم اريد ههنا سلك مذهب الاستغراق واذا لم يمكن الجميع مرادا
كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير
ان يراد الافراد ويكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب
التوزيع على الافراد وسوى لعدّ المصارف والتكبير للتعظيم اذ الله تعالى
فادا النعم وذكر لفظا آخر يكونان في معنى المنصوص من اعلام الله تعالى
العلى عن وصف الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى كما
الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول على الظهور والثاني
على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول وله الي
وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله
اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك عظمه اي قل وافعل ما فيه تعظيم الله تعالى
والعزو الذي ذكروا اسم الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه لم يتوقع
العباء ثبات ذلك المعنى بل وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والا
جلال واثبات المعنى المشترك بين الكبر والتعظيم والاجلال على انه

على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزيد على البعض لا سيما
اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم
يكون في معنى الله اكبر وقوله واداء العمرة راجع الى المسئلة وفي العمرة
انما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشترك وكونهما في
الماء م | المنصوص فلذا جمعهما في سلك واحد واستعمال لازالة النجاسة
فجوزه بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فنقول
لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله
عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فنقول المراد ان
استعمال الماء ليس مقصودا بالذات بل المقصود هو الازالة لا الا
ستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه
مزيلا فيعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن
امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقات والا لما وجدت
الازالة بل الزيادة وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات
لنه م | لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازا

معقولة ولا الغفران يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو انه
لا يتحرى كل ماء يغسل اليد ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كما هي
وغيره كالخل مثلا فالبعر يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لم لا
ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب
في فصل المناقضة **فصل العلة** قيل الموجب وتشكل بالعلامة
اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يعرف
دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها
في نفسها ليست مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة
في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الا
حكام بالنسبة الى مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص
الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان
فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي بنفسها ليست
بمؤثرة اعلم ان بعض المشايخ عرفوا العلة بالمؤثرة والمراد با
لمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض
العلماء الذين عرفوا العلة بالمؤثر فانها في نفسها ليست بمؤثرة

بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث والطوفي عن هذا ما قد ذكرنا ان الحكم
المصطلح هو اثر الحكم الله تعالى القديم فان الخطاب الله تعالى
والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم الشرعي هو مؤثر في
الخطاب القديم تعلق الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب
بالخطاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد
بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم لوجوب في تلك الاثر بذلك الامر
كالقصاص في القتل والاحتراق بالنار ولا فرق في هذا بين
العلل العقلية والشرعية ولكن من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان الحرق علة للاحتراق
عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فكذا القتل
العمد بغير حق علة لوجوب القصاص من الله عقلا ومن جعل العلل
العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشيء كخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة
بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء

يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار
فان المتولدات تخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرفت في
علم الكلام الالهي ثم السببية فان الاحكام نسبتها الى الاسباب
جعلنا فلنا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب العمل
بالعلل وان كان في صحة المعلول منها جلة فيقع ظاهر الشرع الا
حكام مضافة الى الاسباب وهذا معنى كونها معرفة وقيل الباعث
لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما
باعث الشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام
باعث على المجيء والعلل العقلية باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة
فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرفت
ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة
مقصودة للشارع في شرع الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب
والمراد بالحكمة المصلحة والمراد بكونه مشتملا على الحكمة ان يترتب الحكم
على هذه العلة تحصيل الحكمة فان العلة توجب العقاب من العمل كله

قال ومما يعلله بمصالح العباد والانزعم وقت

العقل المحمود لا يتصور اسناده على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اى
الى العباد او دفع ضرر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد وعندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه
تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها
فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم يقبح
فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الانس
الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال
ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض
اصلا لزم العبث ودليلهم انه لو فعل لغرض فان لم يكن حصول
ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع عنه فعله وان كان اولى به
كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا
لو كان الغرض راجعا اليه وهذا راجع الى العبد واجابوا عنه
ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون
غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه ح يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم
يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب

غير مرضي لان الامام انه ان يستويا ما لنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا
ولا الى الترجيح فيه لانه غير مرجح ثم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى
العباد مرجحا وكون الفعل بهذه الصفة مناسبة اى كونها بجلب النفع
الى العباد ويدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة فالوصف المناسب
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما
حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس و
تهذيب الاخلاق فالوصف المناسب لذلك كرد شهود والنهي
والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية
وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا
والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان
والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرمة الكافر والاسكار واما مصلحة
البقا كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم
شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه

وهذه المعللة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان
يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها
بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمة لتجنب ستهاو علق منعقص
الآدمي فلا كل تناولها والاقناعي ما متوهم انه مناسب ثم اذا
تامل يظهر خلافه كمن اطن لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها
مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكم المجرد
لا لعسر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس يتعلق الحكم
الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع
الحكمة او تغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف
والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او
في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المسمى هو الحكمة
بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود
الضرر ودفع الضرر لا يحصل الا وان يكون المسمى موجودة مع المسمى
غالبة الوجود في السفر سبب الحكم وهو الرخص على الوصف

الحكمة يعسر دائما او غالبا

وهو السفر لكونه محصلا للحكمة التي هي دفع الحرج الاغلب في بيان
المباحث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا
بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلول وان
عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان
التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة
بكل وصف الا بمانع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص
مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا با
لعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته
لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع
جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اى نعم النص موجب للحكم بصيغته
في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما
نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معللة لكن
لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعدد وبعضها قاصر فلو
علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك

مع ذلك اى مع قال الشافعى من الدليل على ان هذا النص معلل
فى الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره فى حديث
الربوا الى قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب
الربوا النسيئة لانه لما شرط التعيين فى البدلين احترازا عن الدين بالدين
فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالى بالكالى شرط التعيين الآخر احترازا
عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا
حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعى
التقابض فى بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا فى ربوا النسيئة
نعلله فى ربوا الفضل ايضا لانه اشبه لان الربوا هو الفضل الخالى
عن العوض وهو موجود حقيقة فى ربوا الفضل كبيع قفيز من حنطة
بقفيزين منها اما الربوا النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه او
ففيه شبهة الفضل فانه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان الشرط الثانى
هذا الشرط وهو كون النص معللا فى الجملة فى غاية الصعوبة لان
التعليل الذى يوقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف
على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يبطل بعض التعليلات

لم يوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما فسرنا في
الفصل الثاني بان هو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير
الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كما يثبت
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه
يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة
وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي
وللربوا علته وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا
للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا وعلما اي اسما
واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر
وهنا اسم معه وصف عارض فالدم اسم جنس والانفجار وصف عارض
وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقاس النبي عليه السلام
اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة
كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقلنا ع

في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد فهذا قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع
ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى
وهذا الحكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر
المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل
والجنس وغير مركب وهذا ظ منصوصة وغير منصوصة كما يأتي مثل
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه
جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب
والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا
كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز تعليلها اتفاقا
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا و
انما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد ولاية وضع احكام الله تعالى
وما قالوا ان فائدة التعليل لا ينحصر في هذا اي في الاعتبار و
فائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية
ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل

صورة عليها دوره فلما موقوف على علية بان الوصف حاصل في الغير
اي التعليل لا موقوف على التعدية بل موقوف التعليل على العلم بان
هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلما
قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب الحنفية ومنشأ فيها
توهم منهم ان الحنفية يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة
في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية
من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا
بل يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف
التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا
معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند الحنفية
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعية ومعنى التاثير اعتبار الشرع
جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن
بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة
اخرى لا ندري ان الشرع اعتبره اولم يعتبره وعند الشافعية

ع وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا لحصل الوقوف على
العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا
ف كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يصح الوقوف
بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي
ذكرنا من مبنى الخلاف اي وعدم صحة التعليل بالوصف القاصر
عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر
علة هل يصح التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يصح وعندنا لا
لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم
لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر
كما انه توهم ان خصوصية الاصل لها اثر في الحكم فهذا المعنى لا
يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هنا الا اذا كان
الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر
لعينها فح ثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل
تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر

قلنا لا بل تعليل متعد الى الحلي فان قيل تعديه الى الحلي لا
يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذا المثل مبنيا على
التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان
كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين
الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من
المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا
فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال
ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في
حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة جنسه النماء لا الثمنية **مسئلة** ولا يجوز التعليل
بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان
اراد عتقه اذا ملكه لا نفسه لان هذا الوصف غير موجود في ابن
العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان
تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بل النكاح كما لو قال زينب
التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او سا

او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل
الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي
ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة
المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق
كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول
اداء بعض البدل عوض فالمانع انه لم تعرف العلة بامور اولها النص
اما ظاهرا كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم يقال صار
الشيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك
وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله لنت
لهم فان رحمة من الله سبب اللينة وغيرها من الالفاظ المتوسل واي
بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء اي ايماء كان نحو السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة
ملبيا واعلم ان هذا اصرح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل
فما تركنا للام فجعلناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز
فرجم او ترتب الحكم على الوصف نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو ا

واقعت امرءتي في نهر رمضان فقال اعتق رقبة او يكون
بحيث لو لم يكن علة لم يبعد نحو انها من الطوافين والطوافات
والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون
لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل
او يكون بتقدير لان والحذف غير الايماء ونحو ارايت لو كان
ايكون من الحدث او يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب صفة مع ذكر
هما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس
والراجل بحسب صفة الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما احتراز عن ان
يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في
الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الى الشيئين او
ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث في
تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان
علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن

او يعفوا ان

وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو
يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو قوله حتى يطهرن
او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم
فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع متفاضلا واعلم ان في هذه
المواضع وان سلم العلية وانما قال وان سلم العلية لان العلية
في بعض المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان
لانه ولو نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا
يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض العلل
لا يمكن فيها القياس اصلا نحو السرقة والزنى لان السرقة لو
كانت علة قطعا وجدت بسبب القطع نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز
ونحوه فانه رجم والنص يدل على ترتب الحكم على تلك العلة
نحو واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون
هتك حرمة الصوم والنص الثاني والاستدلال لا يدلان على العلية
ثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية
عليه في المال وثالثها المناسبة ويعبر عنها بالملائمة وهي ان يكون

على وفق العلل الشرعية دالة على ان المراد منه ان الشارع اعتبر
جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون الجنس اخص
من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يعتبر الا الذي فوق كليه هذا انسب
الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس قريبا كان القياس اقوى
الاستدراك متعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالتعليل فانه
علة لثبوت الولاية عليها لما فيه من العجز وهذا الوافي تعليل الرسول
عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة
في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف والعلتان
وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد هو الضرورة والحكم
في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد هو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة
اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر
والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في حكمه
مع اجماع وكذا احمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع

فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالخلوة
مع الجماع فانه قد اقامه الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وحد المفتري ثمانون فاذا وجد الملائم صح العمل ولا يجب
عند ما بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائم كالاهلية للشهادة
والتاثير كالعدالة في انه يجب العمل عند التاثير وعند بعض
يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه
مخيلا اي يقع في القلب خطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا
يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي يوقف عليها بمجرد كونه
مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ويعمل عند الغزالي اي المصالح المر
سلة فاعلم ان المرسل نوعان نوع لا يعمل اتفاقا وهو الذي
اعتبر الشارع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة اما الحكم
ونوع يعمل عند الغزالي وهو ما الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي
هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية

قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد
اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا
الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن وجد اعتبار
الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكو
نها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا
لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا المترس
تخلص نفوس اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة
الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى
المترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في ترخيص السفر فان السفر
مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية
وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي
المترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا
رمي المترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كان جماعة
في سفينة وثقلت السفينة فان طرح البعض في البحر الحوت
لا الكل طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح

245

الفرع لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي اسيرين لو تركنا الى   في م
لتسلطوا على المسلمين مع الاسارى والتاثير عندنا ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار نوع او جنس في نوع او جنس النوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم او جنسه فالمراد هنا الجنس القريب كالسكر يحرمه هذا
نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت
بمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو
عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكولاية الولاية على
البنت الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في
الجنس فان للنوع اعتبار في جنس الولاية لثبوتها على الثيب
الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان
الجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة
مع بعض فاستخرجه كالصغيرة مثلا فان لنوعه اعتبارا في
جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنس العجز والولاية
تابعة الى جنس كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب مع
بالنفي العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة

والاربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا
يكون مركبا وقد سمى البعض ادنى الاربعة غريبا والسلامة ملائما ثم لا بد
من ان يكون الاصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ذكر
شهادة الاصل وهى اعم من ادنى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل
اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى
نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم فقد
وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا ينعكس
انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار
نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم وبينها وبين واحد من الاخرى الاربعة
عموم وخصوص من وجه اى قد وجد شهادة الاصل بدون واحد من
الاخرى الاربعة وقد يوجد واحد من الاخرى الاربعة بدون شهادة
الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة عندنا
يسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس العموم الى شهادة
الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى طردا والله اعلم الخ

ان التعليل بها وفي الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما
قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل
بما يجري الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا
واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض
لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشها
دة الاصل قد يوجد بدون الاوليين لانها اعم من كل منهما مطلقا
وقد يوجد بدون اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه
فاذا وجدت بدون التأثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف
الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير يسمى غريبا
والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر
الشارع نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي
يوجد جنسه او نوعه في نوع الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر
هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التأثير لانه اي العكس امر شرعي
فيعتبر فيه اي في العكس اعتبار الشرع وهو ان يكون العكس
اعتبار الشرع وهو ان يكون العكس لوصف اعتبره الشرع

او اعتبر حينئذ ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام
انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا
يخفى ان الدم في انفجار العرق وهو النجاسة تأثيرها في وجوب الطهارة وفي عدم
كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف وكونه
ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان
كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن
تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذلك جعلنا الصغر علة للولاية
في حق البكر والثيب فقلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد
ظهر تأثيره اي تأثير التعيين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب
فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرهما ولما كان
هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة
فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي التحقيق
فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا يصرف الى النفل لتعينه وفي
رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان

فيه كالتعليل بغيره وبعض العلماء اصحاب التقسيم اى على العلة فى القياس
وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان
فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان
يثبت عدم علية الغير اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها بالاجماع
مثلا واى قال مثل لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد
ما يستقل بهذا النص بعمل كما جمعهم على ان علة الولاية اما الصغر او
البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان
يبين عدم علية الفارق لتثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذى
يوجد فى الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذى يوجد
فيهما وعليه وانما لم يتعرضوا الهذين فانه على تقدير قبولهما
مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو
باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صورة وجود
الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام
النص فى الحالتين اى حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له
نظيره ان المراد اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يطلب الوضوء م

واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا
قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص
موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له
لان النص لو جاء انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء و
كلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظ واما عندنا
فلان الاصل هو العدم على ما عرف مفهوم المخالفة وموجب النص
غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فلان ظ النص يوجب
انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت اما
حال وجود الحدث فلانه مستوي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا
الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء ثمه
بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم
بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا قوله
عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه قبل العشاء وهو لا يقضي ر
غضبان عند فراغ القلب ولا قبل عند شغله بغير الغضب

ان علل الشرع امارات ولا حاجة الى المعنى لتعقل قلنا نعم فى حق الله
اما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك
الى البيع والقصاص الى القتل فانه تحت القصاص من حيث انه المعقول
مبتنى باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند
الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة
ولا الشرط لما انه اى لان الشرط الوجود عند الوجود للعلية لان
التخلف لمانع لا يقدح فيها اى العلة عند ذلك الوصف عند القائل
بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به
اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح فى العلية اما عند القائل
بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا
التخلف لا يقدح فى العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة
مجموع ذلك مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة لا نفسها فقولنا
ان التخلف لمانع لا يقدح هنا ان التخلف لمانع لا يقدح فى كون
الوصف جزء العلة ولا الشرط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى
وقال النفى على الاصل ولا حكم له امر لا يوجد الا ثانيا ورا الكنى

لجعل اصلا في باب التيمم والنص هو غير مسلم في آية الوضوء لانه
ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الطهر ذكر في الاصل ولان
المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث فكان الماء
مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في تعيين ايجاب الوضوء
بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح اي
بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى
قوله فتيمموا والنص فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء
عند عدم الحدث سنة لكونه ايتماما للظاهر الامر وعند الحدث فرض
بخلاف الغسل فانه ليس سنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح
بالحدث في الوضوء والتصريح في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل
القلب ولا تحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه تحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين
ولا حكم له ثم في حال وجود الوصف فانه لا تحل القضاء الا بعد
سكوت النفس عن الغضب كما ذكرنا في المتن واما حال عدم الوصف
وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند

الماء

عند عدم الوصف وكذا عند من لم يقل بالمفهوم لأن من شرائط
مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
وقد ذكرتم أن القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت
التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم
المخالفة ولا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قوله إن النص قائم في الحالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز
التعليل لإثبات العلة كإحداث تصرف موجب للملك أي لا يجوز
بالعكس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقوله الجنس بانفرا
ده يحرم النسأ بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب إشكال
وهو أنكم أثبتم بالعكس شيئا هو علة لحرمة النسأ وهو الجنس بانفراده
أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا بالنص وهو قوله
الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والريبة الشك
والمراد بالريبة شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما إذا كان
الجنس بانفراده موجودا وقد مر أن النسيئة لأن للنقد مزية على النسيئة
وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص

في الفصل المشتمل عندهما اي ما ثبت بدلالة النص لا بالقياس المستقل
فلا يرد ما يشكل لاثبات او صفتها بالرأي اي لا يجوز التعليل لاثبات نحو
العدة كما يثبت الصوم في الانعام والاثبات الشرط او صفته
كشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او محللين
هذا نظير اثبات صفة الشرط ولا اثبات الحكم او صفته كفضل النفل
الصوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان
فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل
فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي
فانه له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي اصلا وهو الصرف
ولجوازه بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا
اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي
وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم
الاشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع السلع التعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا وانما قلت بهذا لاني نقلت هذا
الفصل من اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد

ان القياس في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال
في آخر الباب واني انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة
اصل يصح تعليله فاما اذا وجدنا فلا فما مر ولهذا اراد انه لا
يصح في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص
هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول
لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من
تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة
متحدة والحق في اثبات العلل انه ان ثبت ان عليتها بمعنى آخر
يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى فالحكم بعليته لكن هذا
لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة مجموع ذلك المعنى
وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا وهذا هو المحكي عنه

بالمرسل م

القياس الجلي والخفي

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى الاستحسان لكنه اعم
من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل
استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي
ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر

ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس
الجلي الذي يسبق اليه الافهام بهذا تفسير الاستحسان ونقض الكلام
مجردا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة
القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي
وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا فهو را
جع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم
فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا
من حيث المعنى فباطل لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق
عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من
القياس الجلي ولا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما
بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكر اقسام
اي للقياس الخفي قسمان الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني
ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته
واذا تاملنا حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس
الجلي

الجلي قسمان ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فالاول
ذلك راجح على الاول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو
ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره
واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا
الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان
المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ما ذكرنا اي القسم الثالث
من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الا
ستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول
من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير
فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب
بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان
في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر را كعا
واناب لا استحسانا لان الشرع امرنا بالسجود فلا يؤدى بالركوع سجود
الصلاتية فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا

وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفا للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه
المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما
ثابتا بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس والثاني بالا
ستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اختلفا في ذراع المسلم
فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف
وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا
يوجب التحالف لكن تعلقنا بالعلة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف
في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعا
قدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي
يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المسلم فيه
في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة
الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع
وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من
الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم

واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين
القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين
فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم
كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا
في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي — والاستحسان م
الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما
اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما
اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم
المنفي وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور
الثلث ويرجح في صورة واحدة واما صحيح الظاهر والباطن و
فاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس
يرجح على كل الاستحسان وثانيه مردود وبقي الاخران فالاول
من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياسين
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الا

اى ثانى الاسخراج مردود وهو فاسد الظ والباطن بقى الا
خران اى من الاستخراج وهما صحيح الظ فاسد الباطن وعكسه
فى التعارض بينهما ومن اجرى العكس الى وقع مع اختلاف النوع
فما ظهر فساده بادى النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى
مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين
من الاستخراج اى صحيح الظ فاسد الباطن وعكسه ومن كل واحد من
اجرى العكس الى وقع مع الاختلاف النوع وهنا اربع صورتين اح
ان تعارض صحيح الظ فاسد الباطن من الاستخراج فاسد الظ صحيح
الباطن من العكس وثانيها ان تعارض فاسد الظ صحيح الباطن
من الاستخراج صحيح الظ فاسد الباطن من العكس فلا شك ان ما ظهر
فساده بادى النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان
على العكس سواء كان قياسا او استخراجا ومع ذلك اجاده ان
امكن فالعكس اولى اى دافع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان تعارض استخراج صحيح الظ فاسد الباطن وقياسا
كذلكا او تعارض استخراج فاسد الظ صحيح الباطن قياسا كذلك

كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا انه امكن
لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والذ
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة
لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر وقد جعل الشرع وصفا
من الاوصاف علة الحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلق
او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذ لك
الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان
كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان
جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لعدم
لينتقض ذلك الحكم بالمعنى المذكور لو وجد بهذا الوصف الفرع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على
الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعا رض
لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين
قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين

قياس فاسد الظ صحيح الباطن ومن استحسن كذلك وما ذكروا من
حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل القول انه
لا يخلو اما ان يكون صحيح الظ او فاسد الظ وعلى كل من التقديرين
لا يخلو انه اذا تأمل حق التامل يتبين صحته او يتبين فساده واذا
كانت العبرة منحصرة في هذه الاقسام فقوى الاثر او ضعيفه لا يخلو
من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا المستحسن
بغير نظيره الثاني الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري
فقط قياسا لانه المنكر وعليهما جميعا استحسانا لان البائع ينكر تسليم
المبيع انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن
في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن وهذا كان
هذا ظاهرا لم نذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف
وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان
والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة
قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى

فلا تعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاصح انه
ليس من تخصيص العلة على ما يأتى وبعض الناس زعموا انه الا
صح انه من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتى فى تخصيص العلة
ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل**
فى دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على
العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة فى صورة مع
تخلف الحكم ودفعه باربعة طرق اى الجواب عنه بكون ما ذكر طرق
الاول منع وجود العلة فى صورة النقض نحو خروج النجاسة
علة للانتقاض فينتقض بالقليل فنمنع الخروج فيه وكذا ملك
بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل
والمبدل منه فى ملك شخص واحد فينتقض بالمدبر اى ان كان ملك
بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففى غصب المدبر يكون كذلك لكن
الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فنمنع ملك بدله اى ملك بدل المغصوب بان يمنع ان المدبر يكون
بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد التى فاته

بدله بدل

قال ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني
منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت العلة علة
لاجله وهو المسمى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنقوض
نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء
فمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول
ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيده اي التثليث في المسح كما في التيمم
ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع
تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة
على قول الشافعي وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاكل
لاحياء المهجة لا يتاتى في عصمة المال كما في المخمصة فنقض بحل الصائل
ممنوع في المسح فنقض والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين كما مر
لكن هذا الحصص في العلة وتخصيص لا نقول به وفي الثالث بانا لا نم ان حل الاكل
ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للتعذر ورد الامام فخر
الاسلام للدفع بالحكم بهذه الامثلة اي خروج النجاسة على الاصح

للانتقاض فهو منقوض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها
بدون الانتقاض ومنها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
فهو منقوض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما يخلو
الحكم في الصورتين لمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل
تخصيص العلة ونحن لا نقول به ومنها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء
المهجة وجب الضمان فينتقض بالجمل الصائل فهو منقوض بمال الباغي
ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا
يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب
بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي
لم تنتف لحل الاتلاف بل بالبغي فاقول انما الحكم المدعى والجمل
الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة لا يوجد في هذه الصورة نظرا
للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا زخ
وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع
الا لعارض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الا عارض واحد

وهو حل الاتلاف وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف
لا يصلح رافعاً للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصايل فيجب الضمان فينقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف صار رافعاً للعصمة في مال الباغي فاجاب بان
رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا
يكون دفعاً بالحكم بل بيان لان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة
النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة
ان المعلل اذا ادعى حكماً اصلياً كان لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة مثلا
وليس المنازع الا العارض واحدوا اثبت بالقياس ان هذا العارض
لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان
الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء
آخر فيمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم و
وجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت
في الجمل الصايل قياساً على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف
ثابت فيه وعدم منافاته للعصمة غير ثابت لان الثابت فيه منا
فاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف غير ثابتة

فيه العصمة لان العصمة لم تبق في حال الباغي لحل الاتلاف بل انما
انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في
هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الا
تلاف لاحياء المهجة لكن يشكل لعدم منافاة العصمة لثبوت حل
الاتلاف في حال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل
هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اورد مثالا آخر في المتن
وانا اورد ههنا للدفع بالحكم مثالا وهو ان القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء بحث غير السبيلين
فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء توجد القيام
الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجد الوضوء فيمنع
عدم وجوب الوضوء فيه لكن الحكم تخلف عنه معناه انا لا نم عدم
وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن الحكم تخلف
الرابع الدفع بالغرض لحو خارج نجس فنوقض بالكسي هذه فيقول
الوضوء التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمة لكن اذا ا
تصير عفوا فكذا ههنا ثم اعلم انه ان بين الدفع اي دفع النقض

بهذه الطرق فيها او الا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد
بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة
توجب هكذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء
العلة او شرطها اما لهم في جواز التخصيص النص على الدلالة اللفظية و
الباقي لا يصح عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه
مخصوص من القياس ولان التخلف قد يكون لفوت العلة وقد يكون
لمانع كما في العلل العقلية وذكروا له جملة ما يوجب عدم الحكم
المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة
لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع عن انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكسر الحجر او عن تمامها كما اذا حال شيء
فلم يصب السهم وكسر مالا يملكه او عن ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه
الدرع وكخيار الشرط او عن تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
المداواة وكخيار الرؤية او عن لزومه كما اذا جرح واستمر حتى صار
طبعه وامن وكخيار العيب فالتخصيص في الاول ليس الا في

لان

لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع
الحكم بعد وجود العلة ففي الاوليين من الصور الخمس ليس كذلك
لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم
متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في
المتن ان الموانع خمس بل قال ما يوجب عدم الحكم خمس والفرق بين
الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل
على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار
ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله
على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم وان كان داخلا على الحكم لم يكن
الملك تاما واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم
الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لعدم تمام الرضاء
لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فعلم بعدم
اللزوم على تقدير العيب وبعد خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه
تفريق الصفقة وهو بعد تمامه جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه

يعرف قبل التمام وذا لا يجوز ولان التخصيص في الالفاظ مجاز
يختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس
بعلة شرعية ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا
جماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من
غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم
المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم
المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة
ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كان البيع المطلق علة فاذا زيد
الخيار فقد عدمت او لنقصانه كما في خارج النجس عدم الخروج
علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع و
هو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تأثيره
شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما فيه فساد الوضع علم عدم تأثيره
شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا
يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو باطل
لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا اثبت علية

علة المسكر لا يفيده الجواز لكن لم اثبت فى الفرع ما
يفيده وكل كلام يصح فى الاصل اذا ورد على سبيل الفرق لا
يقبل وسوال يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا يعلم منه
فى المناظرات وهو ان كل كلام يكون فى نفسه صحيحا اى يكون
صحيحه منعا للعلة المؤثرة فانه اذا ورد على سبيل النقض
منع الجدلى توجيهه بحيث انه يورد على سبيل المنع لا على سبيل النقض
فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعى لو اعتق الراهن نفذ
ليبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا منعا فرقا فان البيع
يحتمل الفسخ لا العتق فيصح توجيه هذا الكلام بسوال نورده على
هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان مطلقا فلا
نسلم فى الراهن فان اراد الحكم فيه البطلان فهو مسلم لان الحكم عند ن
فى بيع الراهن التوقف ان كان التوقف اى وان كان حكم الاصل
التوقف ففى الفرع ان ادعيتم البطلان لا يلزم البطلان منه ن
وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكونه التمد
قبل اوصاف معقولة بوصف الحال كالطلاء بقول ليس كالطلاء

اذ لا قدرة له على المثل اى فى الظاهر على المثل لان المثل جزاء
كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا
الوجه بان الا الفعل الطرلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا
اى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل فهو تخلى
شرع المال خلفا عن القود وفى الفرع فرا حكمه اباه لو ان المال
شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب
المال فلم يجب خلفه وفى الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعى رحمه الله
القود فلا نسلم الحكمان متحدين ومنه الممانعة فهى اما فى الوصف
لاحتمال ان يكون متمسكا بالاطلاع دليلا على الطرد والتعليل بالعدم
ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد او
فى صلوح وجودها فى الاصل او فى الفرع كما مر واما فى شروط التعليل
واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المناقضة واعلم ان المعترض
اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على
نفى مدلوله ويسمى معارضة ويحرر الحكم ومع علته والاولى يسمى
معارضة فى الحكم والثانية فى المقدمة قوله واعلم ان المعترض هذا

هذا التقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا التقسيم المعارضة فاذا
علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله وهذا يسمى ممانعة فاذا ذكر
للمنع سند يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير
تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت
من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي
ذلك المدلول ويقيم الدليل على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم
او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني
يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة
للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا يمنع دليله بل يثبت بدليل
آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذه معارضة في المقدمة ثم شرع
في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فما بدليل المعلل وان كان
بزيادة شيء عليه فهو معارضة فيها مناقضة فان دل على بعض
نفيه فقط كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء
لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم

في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي النفل انما
يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل
الوجه فيقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله و
هو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك التعدي كما
كقولنا في صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فيقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها
كما في الحج فعلم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع
فيقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي
في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فعلم استواء النذر والشروع في
هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه قد جاء
بحكم آخر وحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر
وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس
اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم

لم يشمل ذلك في الفرع الحكم المحل وهو الاستواء اذ الاستواء بكونه
بطريق العين والمعترض لم يتبع ان المراد اثبات الحكم المبين
اعني من اثبات الحكم بالمحل والعلة الاستواء الذي في الفرع غير
الاستواء الذي هو في الاصل هذا هو قوله ولانه يختلف في الصوم متن م
ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود
واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة فيها
وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغير ما وحكمي يلزم منه
ذلك النقيض كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول
مسح بالرأس فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه
الثلثة قوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها
صغيرة فينكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا
انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع اي العدم القائل بالفصل فان
كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة
ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نظير الوجه الثالث م

الولاية بالفتح يارى دادن صراح اللغة
الولاية بالكسر امير كردن صراح اللغة
السلطنة والاكراه ... صراح

نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عند ح
لانه صاحب فراش صحيح وقال الثاني صاحب فراش فاسد فهو احق
كمن تزوج بغير شهود فولدت في المعارضة وان اثبت حكما آخر وهو
موت البنت من الزوج الثاني لكن يلزم من موته من الفقهاء يعني الاول
ما واثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى لاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمثالها ما قيل
المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب الحكم وانما
يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله
معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب على البكر
غايته وجب على الثيب غايته ايضا لان النعمة لما كانت اكمل فالجناية
عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ ووجب في البكر المائة يجب
في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق
جلد المائة الا الرجم والقراءة قد تكررت فرضا في الاوليين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المسلمون اما

اى الجلد بكر ثم فانه لانه رجم بينهم يعنى جعل المعلل جلد البكر علة
لرجم الثيب فنقول لا نم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر واما تكرر
الركوع والسجود فرضا فى الاوليين لانه تكرر فرضا فى الاخريين
والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا نذ
كر على سبيل التعليل بل نستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا
ثبت المساواة بينهما كما ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج
فتجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وهو حجة الشافعى فى الحج
اى كما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض المستدل لا لبيان
لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت المساواة بينهما بل الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان تجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها فكذا
فى نفسها كالبكر الصغيرة فيستدل اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وهو حجة الشافعى
فقالوا انا نولى على البكر ومالها لانما يولى فى نفسها فنقول الولاية
شرعت للعجز والنفس والمال والبكر والثيب فيهما سواء اى لا نقول
ان الولاية فى المال علة للولاية فى النفس بل نقول كلتاهما شرعتا

للحاجة فيكونان متساويين فى ذاتيهما احدهما بسبب الاخرى
لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة فى المسئلتين
الاولتين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة فى الشفع
الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا فى مسئلة الشروع فى النفل فى الـ
الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للخصم هذا فى مسئلة الرجم والقراءة
اما فى مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء فى نفسهما لان احدهما حد
والاخر ممتنع ولا فى شرطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر حكى
فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما فى مسئلة القراءة
فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء فى القراءة لان قراءة السورة
ساقطة فى الشفع الثاني والقراءة الجهر ساقطة فيه فقوله على ما ذكروا اشارة
الى هذا ومنها مخالفة فان اقسام الدليل على ما اثبته المعلل [illegible]
وهو اقام على علته شيئا اخر فان كانت قاصرة لا العلل عندنا وكذا ان
لا العلل ان كانت متعدية الى تجمع علية اى الى محل مجموع كما يعارضنا تجمع علية ح
بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة
له لانتفاء الحكم فى الجص لعدم العلة وهو لا يعتد ذلك لان الحكم قد

سبب تعلق شيء وان تعدى الى محل فيه تعليل عند اهل النظر الا جماع
على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما امتنع الآخر الا عند
العلماء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الآخر **فصل في**
دفع العلل الطردية لما فرغ عن بيان العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة
عندنا واما علة يثبت عليها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة
عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل
نذكر الاعتراضات الواردة على القائس بالعلة الطردية وهي اربعة
الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف
وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول
بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقول الشافعي الركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول السنة عندنا
لكن الفرض عند البعض لقوله تعالى برءوسكم وهو اما ربع او اقل
فالاستيعاب تثليث وزيادة فان عجز وقال السنة تكراره مع ذلك
الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالا
طالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار

وبهذا المحل ممتنع اي في مسح الراس المحل وهو الراس ممتنع لكن الا
انها كمال يدل على التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير
المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى
تقدير التغيير ممانعة قال صل انه يقول ان اريد بالتثليث جعله ملاء
امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب مسنون زيادة وان اريد
بالتثليث التكرار ثلث مرات فمع هذا في الاصل اي لا نم ان الكثير لو حصل
هذا بل الكثير يوجب الكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على
تقدير ان يراد بالتثليث جعله ملاء امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة
وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة
ولقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الا
طلاق تعيين ولقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثاني
الممانعة وهي اما في الوصف اي منع الوصف الذي يدعي المعلل
عليه في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا
تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة

متعلقه بالنظر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع
مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فقول الشارح اراد
المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد
بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت
الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان
اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار فنخصص لا يدخل فيه اي في المعيار
واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في المسئلة التي
ادعيت حرمته فنقول ما لم تساو لعدم امكانها في الفرع وان ادعيتها
غير متناهية لعدم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة
الى بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم
الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لعدم امكانها في الفرع
اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف
المذكور في الاصل وقوله لعدم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم
رمضان صوم فرض [illegible] الا بتعيين النية لا بعضها فقول الشارح
فلا في الاصل او قبله فلا في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم

بعد

لا يصح إلا بتعين النية قبل صيرورته متعينا ولا نم هذا في القضاء إذ
الأداء وعينتم أن الصوم لا يصح إلا بتعين النية قبل صيرورته متعينا
ولا نم هذا في المتنازع لأن تعين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع
في المتنازع لأن الصوم متعين في المتنازع بتعين الشارع فلا
يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعين النية قبل صيرورته
متعينا لأنه ح يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل وأما
في صلاح الوصف للحكم لأن الطرد لا عندنا كما مر وأما في سلب الحكم
أي الوصف كقوله في الأخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كابن العم
ولا نم أن العلة في الأصل هذا أي لا نم أن علة عدم عتق ابن العم هي عدم
البعضية فإن عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز أن يوجد علة
أخرى للعتق بل إنما لا يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا تقبل
الشهادة في النكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال كالحد ولا نم أن
العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم
فإنه يمكن أن يقول عدم ملك العلة لا يوجب عدم الحكم فإن الحكم يمكن أن
يثبت بعلة أخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو في

نوع المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما فيما هو مبطل
العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها
مناقضة لا يمكنه تغيير الكلام ويجعل علته مؤثرة فيندفع المنا
قضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان
اما فساد الوضع فانه مبطل العلة بالكلية اذ لا يندفع بتغيير
الكلام كتعليل لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين
الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد
الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لانحلال العقد
وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى فرق
بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وكبقاء النكاح
مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فجعل
الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يحلها قطعة للنكاح
وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في المتن
تعميم الدليل على انه تعليل مردود للنقض والوضع بقوله فان الاسلام

لا لقلع فانها للتنقية والازالة لا للقلع عفوا وكقوله اذ رجح بالنية
السنة لتبع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق
على المقيد فانه هذا حمل المقيد على المطلق وهو لط وكقوله المطلق
شئ ذو خطر فيشترط التمليك شرط زائد وهو الشيوع بغير كان ذلك
فانه لسرطانه الشهود ويقال كان الحاجة اليه اكثر جعله الله اوسع
الرابع المناقضة وهي بطحى اهل الطرد الى القول بشرط كقولهم الوضوء و
التيمم طهارتان فيستويان في النية فيعترض بتطهير الخبث فيضطر الى
ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فيقول الخصم اي الوضوء
تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في العضو
بجعلها كالطعم حتى يزيلها ما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة فيضطر الخصم
الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط العكس اي
فصل المناقضة لكن تطهير بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى
النية في ذلك اي في التطهير فتحصل الطهارة سواء نوى اولم ينو بل
صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلاة
مستغن عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر الشروط

شرائط الصلوة بل لحاجة الى كون الوضوء طهارة **واما المسح**
فملحق بالغسل ش هذا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان
الغسل تطهير معقول فلا لحاجة الى النية لكن مسح الراس تطهير
غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس
ملحق بالغسل ووظيفة الراس كان الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر
على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا الاشكال يرد على قوله لكنه
تطهير بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بما اقتصر على
غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير
المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم
الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكنه
سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف التي هي
امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا
يجب النية واعلم ان الامام محمد الاسلام ذكر ان تغير وصف

نقل الغسل من الطهارة الى الجنب غير معقول وقوله في التنقيح
غير معقول اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان
موثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فعلى تقرير
الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه
لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المائعات على الماء
في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في
الخبث باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن
التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع
قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من
الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا في الاشكال وهو انه
يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين واما هذا الاشكال

نوع آخر طويتها مخافة التطويل **فصل في الانتقال**

اي الانتقال من كلام الى آخر وهو ان ينتقل المعلل قبل اتمام اثبات هو سهو

الحكم الاول وذلك اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته

الاولى او لاثبات الحكم الاول او اثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول

او ينتقل الى حكم آخر هو كذلك اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول فالانتقال

منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات

علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما

كان كلاما حشوا او اما في الحكم فقط وهو الثالث ولا بد ان يكون حكما

يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا او اما فيهما وهو الرابع

وسيأتي تفصيله اما الاول فصحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا

استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره

الخصم احتاج الى اثباته فهذا ليس انقطاعا لان الانقطاع

ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل

صلوات الله عليه وانما اطلق الانتقال على هذا النوع لانه ترك

هذا الكلام واشتغل بالكلام الآخر وان كان هذا دليلا على الاول

وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل حيث قال ان الله يأتي بالشمس
من المشرق فأت بها من المغرب ولان التوقف اماتت الحكم فلا
يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى
بعد النقض عاد عن الظهار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله
ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة والمعين عارضه بامر باطل و
هو قوله انا احيي واميت والخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على العوام
انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقوله الكتابة عقد
يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي لها اعتق المكاتب
بنية الكفارة يجوز كما لو اعتق المدبر والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار
يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فيقول
بل عندي لا يمنع هذا العقد بل يمنع نقصان الرق اي يمنع نقصان الرق
يمنع الصرف الى الكفارة عندي فيقول الرق لم ينتقص ومن هذا اي عدم
نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب
نقصانا في الرق لانه اثبات بالعلة الاولى وهو نظير الرابع كما نقول صحة
العتق دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق

احق لان العلة التي اوردها لكونه تامة في قطع الشبهات بلا احتياج
الى شيء آخر وان اسند الى الحكم لا حاجة اليه او الى علة الامارات الحكم كك
فهو باطل **فصل في** الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي ره
في كل شيء وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا
للاثبات له ان بقاء الشرائع ما كان الا بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك
في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث ولو اشهدوا انه كان ملكا
للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا لان بقاء
الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشرعه
وفي حياته فقد جوزناه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب
حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا
فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث
من باب الاثبات فلا يثبت ولا يورث [ميراثه] لان عدم الارث من باب الدفع
فيثبت والصلح على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة الذمة وهي الاصل
حجة على المدعي فلا يصح الصلح الا بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الا
ستصحاب لا يصلح للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي

فصح الصلح وتجب البينة على الشفيع عندنا على الملك المشفوع بها اذا
انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب
فلا يصلح حجة على المشتري فتجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاثباته
واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل
ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان
الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي ومن
الحجج الفاسدة التشبث بالنفي كما ذكرنا سابقا والنص والاشياء في
الممانعة في دفع العلل الطردية فانه يحكم الوجود وبعده اقوى الامر
مثاله جماع الناسي علة واحدة فقط لحصول الفطر في ولد المغصوبة غير
مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول
زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا ومنها ما لا يدخل
فلا يدخل بالشك قال هذا عمل بجهل لانه لم يعلم ان هذه من اي قسم
فصل المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم
ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا في القوة او
احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة

رجحان وان كان اقوى مما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يلغى النص
راجح على القياس في المراد من قوله عليه السلام زن وارجح الفضل
القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا الا انه لقلته في
حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصور
اى فى اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما
اقوى بما هو غير تابع وفيما اذا تساويا في القوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول
ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص
مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما في
خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه
عدل غير فقيه والثالث يكونا متساويين في القوة ففي القسمين الاولين
العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فبانه حكمها وهو
قوله واذا تساويا في القوة فالمعارضة مختص بالقسم الثالث والقسمان
الاولان فيعمل بهما وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا
ترجيحا والترجيح انما هو بعد المعارضة فيختص بالقسم الثالث والثالث
في الكتاب والسنة اى في معارضة الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة يحمل

ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا ما نقل من ادلة الشرع لانه
دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة صورة التعارض غير محققة لانه
انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع
تعالى ومتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد
بل نزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا
المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فنحن
نحمل ذلك الاشتباه ترجيح الى التعارض والمراد صورة التعارض
وهو ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم
الى آخره جواب الشرط المحذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم
والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى علما
بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى
القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يحث يقدر الاصل على ما
كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رض
انه نجس وروي عن ابن عباس رض انه طاهر والنظر فقد تعارضت الادلة
في حرمته وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو

وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع
الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو سهو ورة والمخلص اما
من قبل الحدث الحكم او المحل او الزمان اما الاول فامام يوزع
الحكم لتفسير المدعى من المدعي عليه بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى
لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي موضع آخر ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكل رتب الاثم
اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب
القلب حيث قال لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما
كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله
لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم شرعي
المستعمل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا
بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا
المعنى كما ذكره المصنف فاللغو يكون شاملا للغموس فيقتضي هذا الآية
عدم المواخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المواخذة في الغموس

لان الغموس من كسب القلب والمواخذة ما به في كسب القلب ووقع التعا
رض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يحتمل الغموس
اذ هو ما لا يخلو عن الحنث بدنه كقوله لي لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا
سمعوا اللغو فاوجب عدم المواخذة فوقع التعارض فجمع بينهما بان
المراد من المواخذة في الاولى في الآخرة بدليل قرانه بكسب القلب
وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فحمل الكفارة والسرور لحمل المواخذة
في الاولى على المواخذة في الثانية اي في الدنيا اي لحمل المواخذة
الآية الاولى على المواخذة في الآية الثانية وهي المواخذة في الدنيا
حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي
ذكر في الاولى اي لحمل السرور العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون
اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يعم التعارض
واتفق لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد
مجرى على معناه الحقيقي والغا الدليل والا على ان المواخذة في الآية
الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل قرانها بكسب القلب وهو
لحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو على المعنيين يحمل

فيحمل في كل موضع على ما يليق به فيحمل المؤاخذة في كل موضع على
ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض بين اللغو
في الآيتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول
لا يؤاخذكم الله بالغموس والمؤاخذة في الغموس في الآخرة لكن
في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي
في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي
الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآ
يتين واحد هو السهو اما في الآية الاولى فهو لقل اقترانه بكسب
القلب واما الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم
الله بالقول الخالي عن العزيمة الذي يدع الديار بلاقع اعني
اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة
الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله تعالى
فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى ولكن
الستر اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية

دلت على عدم الموافقة في الثمن السهو وعلى الموافقة في المتعوذة
وهي ساكتة عن الخموس فاندفع التعارض وبقي الحكم على وفق مذ
هبنا وهو عدم الكون في الخموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل
فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب
حرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على ما اقل وانما
لم نحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها واحتمل العود فلم يحصل
الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتاكيد الطهارة واما الثالث
اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريحا اختلاف الزمان يجعل
الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم
والآخر مبيح فيحمل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس
يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر

اذا تعارض المحرم والمبيح

فيتكرر النسخ فلا يستبعد هذا التكرار هناك وجه لقولنا ان الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا
لا نعلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما يكون
ناسخا لها ان لو قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على
اباحة جميع الاشياء حتى يلزم ان يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود
الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لا بوجه
من وجوه النسخ فتمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا
النظر وهو انه اذا ادعى المتكلم لشيء قبل وروده انه محرم او
مبيح فان لا يكون قبيحا لا يسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا او قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا
الاخبار يدل على ان الانتفاع لنا بجميع ما في الارض قبل ورود
محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع به ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ
ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد
فاندفع الايراد بهذا التقرير فيقرر الدليل بهذا الطريق او يقال

علينا بتكرر النسخ بهذا المعنى اي النسخ بالتغيير الذي ذكرتم وقد قال
فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا
ولسنا نقول بهذا اي الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من
الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة
قبل شرعنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها لان الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك
لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريف في التورية فلم
يبق الاعتماد والوقوف على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى
المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح
واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان الانتفاع به ضروريا
كالتنفس وغيره فغير محرم اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند
بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى
حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب
على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا
ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الا

الاصل في الاشيا الاباحة لعدم العقاب

على الاتفاق فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على
الوقف فبعض الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه لا يخلو عن الله ن م
عن الاشياء او ليس بهم والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن
النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم
الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا
ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع الحرج في فعله وتركه وعدمه
يعني كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع ما الحرج في فعله وتركه
وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا اختلاف
في هذا وقد يفسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان
كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا
فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالعلم او بعدمه واما انا
لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا نعلم
ان الحكم عند الله حظر او اباحة ومع ذلك لا نعاقب على فعله وتركه
ويعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى

الحظر او الاباحة ومنع من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا
انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم
ان الحكم ايهما ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الحديث الا و
قد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان
كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل
بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى كما قلنا في الجرح والتعديل وان
احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بالدليل وان
يعرف بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى
كما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه
محرم ناف فانه النفي على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة
مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء مرجح بالراوي وراوي انه
محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم وقوله وهو
نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا
تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك

حديث ما اجتمع الحرام والحلال

وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالحل يحتمل انه كان في الاحرام
او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه
لم يصر الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام
ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نفي والثاني مثبت لكن الاحرام
حال مخصوصة يدركه عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي و
هو ابن عباس رضه وكذا عتق بريرة وزوجها حر مثبت وكونه
وزوجها عبد نافي وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فلم يثبت
او في هذا الظهر النفي الذي لا يكون بدليل اعلم انه الامة التي
زوجها حر ان اعتق ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لنا
انها اعتق وزوجها حر وروي اعتق وزوجها عبد فالاول مثبت
والثاني نافي لانه معناه رقه لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا
ابحر م بل بناء على ما كان فالمثبت اولى واذا اثبت طهارة الماء ونجاسته
فالطهارة اولى وانه كان نفيا لكنه مما يعرف بالدليل
فان اخبر ووجه دليله كانه كالاثبات وانه لم يخبر فالنجاسة اولى

هذا نظير النفي الذي يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم
الاصلي لانه طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك
عيانا بان يغسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاءه بالماء
هما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء
والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى
وان تمسك بالدليل كانه مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة
على النفي واما في القياسين عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا
تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس كالقياس فاذا تعارضا يعمل بايهما شاء من القياسين وكذا باعتبار
بان يعتبر شيئا في قول الصحابي بشهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض ثم
كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال او في الاول الحكمي اي
تعارض النصين انما وقع التعارض لجهل الحق بالناسخ منهما
فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي
التعارض لجهل الحق لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة
في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم

277

اذا ظهر المراد من اللفظ يسمى ظاهرا واذا ازداد وضوحا بان سيق الكلام له يسمى نصا فاذا ازداد منه
حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا فاذا زاد بحيث لا يحتمل النسخ يسمى محكما ١٢ ق ما ظهر من النص
ودل عليه ان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وعلى لازمه الذي يحتاج اليه النص لصحته الملزوم فاقتضاء
وما دل عليه بحسب المعنى اللغوي بطريق الاولى او المساواة فدلالة ١٢ ق

لم يمكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي ان شاء الله تعالى وظل و
دليل في محل العمل **فصل** ما يقع به الترجيح فعليك بالسوابق من
مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكثيرا ترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على
الكناية والعبارة على الاشارة وهي على الدلالة واما السند
فكثيرا ترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه
معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة اي عرفت علته نصا
صريحا او في معنى الصريح ايماء او ما عرف ايماء بعضه او في معنى البعض
ثم ما عرف ايماء او في معنى ما عرف بالمناسبة والعلم ما عرف بالاجماع
تأثير نوعه في نوعه او في معنى ما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع
وهكذا او في معنى عكسه وكل منهما او في معنى الجنس في الجنس ثم الجنس القريب
في الجنس البعيد ثم في معنى غير الغريب ثم المركب منه هذه الاقسام اولى
حث من المفرد واقسام المركب بعضها اولى من بعض ومن النقل المباحث
نسخه م السابقة لا يخفى عليك من ذلك والذي ذكروا في ترجيح العلل له
امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما في رجع العلل الكلي

وكما في مسئلة طول الحرة قال الشافعي لا يقول برق ماءه مع
غيبته فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح للحرة والامة وقال تزوجها من
يملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس
الشافعي له اذ زيادة محل حل العبد على محل الحر فقلب الشرع وتنصيف
الحل بالنوبات دون حرة تجوز فالاولى فانه دونه لان التنصيف الاول
الاصل والثاني تنصيف الوصف ونكاح الامة ليس له حرية بجايز
مع وجودها ذكرنا من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يجوز
الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر لا كنس ولا
للمسلم ولان الضرورة يرتفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح
يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر والعبد هو دين دين يصح
للمسلم نكاح حرة فكذا نكاح الامة التي دين الكتابية دين يصح
للحر المسلم نكاح حرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح
الامة التي هي على هذا الدين وهذا اقوى اثرا لان الرق منصف
لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرق له

لسبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر من هذا الشبه فلنا
انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان
التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان وطرف الرجال اصل
التنصيف بالعدد فان الحل للحرائر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء
فيتنصف باعتبار الاحوال فحل الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة
فاما في المقارنة فقد غلب الحرمة كما في الطلاق والعدة اي لما كان اصل
منصف وطرف الرجال يعمل التنصيف بالعدد في حل الجمع فان حل للعبد
ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يعمل التنصيف بالعدد لان الحرة
لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبرنا التنصيف للاحوال بانها
لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح
وان كانت متقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والعدة
فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متأخرة [illegible]
على الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم
تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق والعدة فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين
ليس تغليبا للحرمة بل تغليبا للحل لان الزوج اذا كان مالكا

للطاعنين عليها فالحمل كون الأكثر مما كان مالكل للفظ الواحد
ثم علق على قوله وكما في الكتاب الا انه الكتابه قوله وكما في مسح الرأس
ان المسح في الخف فهو انه مسح الاكثر في التثليث والتافوه ثابت
على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف بهذا الحكم
كالمسح في التخفيف في كل الطهر غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة و
الجوارب بخلاف الركن فان الكينة لا توجب التكرار كما في اركان
الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكونه
في صوم رمضان انه متعين فلا يحتاج الى التعيين في هذا الوصف اعتبره الشارع
في الوديعة والمغصوب ورد المبيع في العقد الفاسد والاقالة ونحوها
فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يحتاج الى تعيين هذا الرد
رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يحتاج التعيين في رد المبيع في العقد الفاسد وكذا
في الاقالة لان الرد واجب عليه متعينا ولا يحتاج الى التعيين بانه فعل لا
جل البر وكمنافع الغصب فانه يقول بالقيمة بالعقد لقيمة بالاتلاف تعتبر
بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اى ان كان المثل
التقريبي وهو الضمان مما لا يحتمله تلك المنافع لان الا

وهو المطلوب وان لم يكن مما لا يحتمله هي المثل التقريبي
افضل من تلك المنافع ح

الاعيان التالفة جزء من الاعراض الغير التالفة وهذا الغصب على
المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم و
جوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني
لو اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المالية تامة ولو لم نوجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية الاصل والوصف
فالاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب الاموال
كلها والصلوة والصوم ونحوها ووقع الضمان عن المعصوم جائز
في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف مال المعصوم جائز في الجملة
كما في العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والغصب على المتعدي
غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اي من الغصب على المتعدي نسبة الجور ابتداء
الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل
العبد وفيه احتراز عن اتلاف العين فيما لا مثل له لان الواجب فيه
عدله هو معلوم الله تعالى والتفاوت الذي يقع بعجزنا عن معرفة
ذلك الواجب فان وقع جور فهو منسوب الى العبد اما مسئلتنا

فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لا في المال المتقوم لا بما هل المتعو فلو
وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع فوزالاحرونا عدم الضمان
مضافا الى عجزنا عن الدرك اي لو قلنا بعدم الضمان فانا نقول به لعجزنا
عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع ثم اجاب
عن قوله ولان اهدار الوصف اه بقوله ولان الوصف وان فات
اصلا بلا بدل الاصل وان عظم فانت الى ضمان في دار الجزاء فكان
هذا تاخيرا الى ولا ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المال
مالا بفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل الاصل وهو حق المعصوم
في المثل نفوت الى بدل يحصل له في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير الى
وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد فيه ما ليس بالتراضي
مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما لنفي بالعقد فيضمن
بالاتلاف قال لا نسلم العلة المذكورة وهي قوله كالمسح والخف ويقولون
في صوم رمضان وكما في الغصب اورد هنا لترجيح القياس على
القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور الاول
قياسنا وهو قوله مسح فلا يسن تثليثه ترجيح على قياس الشافعي

منافع الغصب مضمون بالاجارة

مما سبق وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح
في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا
يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان
صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط
التعيين واما الثالث فقياسنا وهو قوله التقدير بالمثل واجب في غصب المثليات
كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح
على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد لكثرة اعتبار الشارع المماثلة
في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات و
كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع هو العكس اي العدم عند العدم
اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه
يسن تكراره كالغسل قوله ركن لان المضمضة مكررة وليست بركن
اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان
فانه غير منعكس لان عكسه الكلي ما هو ليس بركن لا يسن تكراره
وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليستا ركنين ومع ذلك .. يسن تكرارهما

واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان
المراد بالعكس ما هو المتعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به
محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل
انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت
هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسمي
عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما يوجد
الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلام
كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا كقولهم في بيع اللحم
باللحم مبيع علق بالشرط فيفسد اي كل مبيع متعين للشرط فيفسد
كما في سائر البيوع المنهية وينعكس بيع العرض بالعرض فان كل مبيع
غير متعين بشرط فيفسد كما في العرض بالعرض فانه اولى في قوله كل منهما
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه بشرط
التقابض فيه لانه ينعكس لا شرط التقابض في كل مال الشرع غير الربوي
وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل

لو وصل بحيث لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير
صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان وصل بحيث لا يحرم ربوا
الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس
هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد
وصف له مؤثرا اي بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن العلية
اغلب من الظن بغلبته بالشك اما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية
التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى
فلا يرجع الى تاثير العلل وهو الثبات فالاول اقوى من العدم عند العدم

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح في كل منهما بالذات اولى مما له
بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي
كما اذا تعارض جهتا الفرض والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو
الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو رجح
الفرض بكونه عبادة فنحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر الصوم فالترجيح
بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم
وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض صحيح

فيها الوجود السنة لكن العموم لا يجرى فاما ان يعمل بالكل واما ان
يترك الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله رجح العام على
الصحيح بوصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من صاحب الشرع
ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الغير بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة
ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف تقوم بالكثير بجميع اجزائه فيكون
وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بجميع ذاتياته او
بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب خارج عنه و
ذكروا امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيح التي
الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعي في ان الاخ المملوك لا يعتق عنده
الاخ شبيه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الحلوة وحل
زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص فهذا باطل لان الشبه
في وصف واحد موثر في الحكم اقوى منها اى من الشبهة في الحق
وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل
والكثير الاعمى لهذا ان الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بالعموم

ادنى مرد

امر صو

لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات اوصاف اولى من
ذات جزئين ولا اثر لهذا **مسئلة** ترجيح بكثرة الدليل عندهم
لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بكثرة الدليل
ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اذا تعارض الادلة
الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لانه ممتنع اجتماع الضدين
فاما انه يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل
فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ائمتنا ولا الكرخي
رحمهم الله لان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجوده
وعدمه سواء والثاني القياس على الشهادة فانه لا ترجح بكثرة الشهود
اجماعا قوله العكس عطف على قوله لان كل دليل عطف على العكس وهو ليس
والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب
فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال اجماعا على ابن عم ليس كذلك
بل يستحق بسبب الزيادة ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان
الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي
في الاجزاء اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي

على ابن العم لكن كون تلك اى السهمي جميع الميراث وحجب الآخر لكان في الاخ
لابوين ام فانه يرجح على الاخ لاب وبالاخوة لام لان هذه الجهة
اى جهة الاخوة لام تابعة للاولى اى للاخوة لاب والخبر متحد اى
خبر القرابة متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام لكل منهما اخوة
يحصل لهما اى بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية لحل الاولين
فيصير مجموع الاخوتين مرادا واحدة قوية فيرجح على الاضعف ولا
يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية منه
تفرعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فى الرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر
لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية يمنع التواطؤ
على الكذب فقبل بلوغ هذا الحد يحمل الكذب لكل واحد منهم واعلم انه
يرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحيح على
الغير بالكثرة فى صوم غير مبيت ولا يرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم
نرجح بكثرة الاوة ولكن فى ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة
فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث
المجموع وغير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية

اجتماعه ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر
هذا ما مر بعد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب
ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد
كالمصارعة مثلاً فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل الواحد القوي يغلب
الالاف من الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل
قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من
قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلاً
فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع لحصول الكثرة
التي هي في العموم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر
لا بكل واحد من الاجزاء فعلم من قبيل الاول هذا هو الاصل
في حكمه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر
عطف على الضمير المرفوع في ولا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة
في احدهما مغايراً للعلة الاخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما
ان علة الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك رح الطعم والادخار
فكل واحد من العلتين يوجد حرمة بيع الحفنتين من حنطة بحفنة منها

اما اذا كان العلة فيها شيئا واحدا لكن المعنى علية متعدد فانه
لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح
ولا يحدث حكما آخر وعلى هذا الكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا
جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان
بشقصين متفاوتين والسواء لا يرجح صاحب الكثرة لانه يجب ان
يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق
الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها فلا ينقسم عليها المراد
بالعلة هنا العلة التي علة وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير
متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول
منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر والشفعة غير
متولدة من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا يقسم عليها

وفصل الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا
ووجوهه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا
وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطي ويصيب وعند المعتزلة
كل مجتهد مصيب بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله

بحث الاجتهاد

عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد
مجتهد فإذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل
واحد مجتهد لهم أن المجتهدين كلفوا بإصابة الحق ولولا تعدد
الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة
فإن القبلة جهة التحري حتى أن المصلي يخرج عن عهدة الصلوة
واختلاف الحكم بالنسبة إلى قومين جائز كما كان في إرسال رسولين
على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لأنه لا دليل على التعدد
لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لأنها لو استوت
لا صيب بمجرد الاختيار ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لأن قبل
الاجتهاد لا يعلم أن جميع الاجتهادات تفضي على شيء واحد
فيكون الحق واحدا أو يكون في محل متعدد ولنا قوله تعالى
ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام إن أصبت فلك عشر حسنات
وإن أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين و
للمخطئ أجرا واحدا وقال ابن مسعود رضي إن أصبت فمن الله وإن أخطأت
فمني ومن الشيطان ولأن الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وله

ورد نصان صيغة في حادثة لا مجرد المعنى اتفاقا فكيف إذا وردا
بمعنى نظيره حتى إنا نقول بوجوب الزكاة فيها قياسا على عروض
التجارة والسوائم بعدم وجوب الزكاة فيها قياسا على الثياب فإن كلا منهما معروف
لحاجته بمعنى القياس إلى النص الوارد في المقيس عليه معنى وإن لم يكن واردا
صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحكم واحدا لأنه
لا تعارض في أدلة الشرع فيكون أحدهما منسوخا والآخر ناسخا فإذا
كان النصان بمعنى النص الوارد في المعروف والنص الوارد في الشيء
واردين في الحكم من حيث المعنى لا يدلان على صحة مدلولي كل منهما
إذ دلالة التنبيه معنى لا يزيد على دلالة النص صريحا ولو وجد دلالة النص
صريحا لا يكون مدلول كل منهما صحيحا فكذا إذا وجد دلالة النص معنى
بالطريق الأولى وإن الحكم من الحظر والإباحة ممتنع وكذا بالنسبة
إلى قوم من في عصر بعينه والتكليف بالاجتهاد ومفيد جواز قول
المعتزلة إن المجتهدين كلهم لأنه إذا أخطأ فهو مصيب بالنظر إلى الدليل
حال ولا الأجر وأما مسألة القبلة فإن جواز صلاة من خالف الإمام عالما
حاله يدل على مذهبنا فأما عدم إعادة المخطئ للكعبة فلأنها عجز

غير مقصوده لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى
فاقيم غلبة الظن اصابتها مقام اصابتها الحقيقي على ما مر في
المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل وبالنظر
الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله عليه السلام في
اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب
ما نجا منه الا عمر هذا هو المنقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان
المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان
مستحقا لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني
وعند البعض مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو منصور ان كل
مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله
واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل
بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فقد اتى بما
كلف به من الاعتبار وليس عليه اقامة البرهان القطعي على الشرع
حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية حيث
جعل كليهما حكما وعلما لكن سليمان خص باصابة الحق ومعنى الآية

يدل على هذا النص اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله
لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما
القتل او المن وقد فصل النبي عليه السلام بالفداء الخ فلولا الكتاب السابق با
باحة الفداء وهو اخذ الفدية لمسكم العذاب على ترك الاولى فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا
فلا يستحق العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخالف في
الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله اعلم بالصواب

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا
العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه
وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب اعلم اني اخترعت تقسيما
حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاف المتوقف

باب في الحكم وهو قسمان اما ان لا يجعل حكما يتعلق بشيء اخر او
يجعل كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق
زايد على التعلق بالحكم والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة او
شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما

اما القسم الاول فاما ان تكون صفة للفعل المطلق كالوجوب
والحرمة وامثالها فانها صفات للفعل المطلق او اثرا له الثاني كالملك
فان الملك هو اثر الفعل المطلق وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة
وثبوت الدين في الذمة فالاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اصالة
اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة
فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصد الدنيوي وهو تفريغ
الذمة وان كان يلزمها الثواب فهو المقصد الاخروي لكنه غير معتبر
في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب
ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصد الاخروي
وان كان يتبعه المقصد الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي
الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصد الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فيكون الفعل
موصلا الى المقصد الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا
يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا الى
اوصافه الخارجية يسمى فسادا وثم في المعاملات احكام اخر منها

الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد
لا صحيح ثم النفاذ ترتيب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد
لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد
او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك
مع منعه اي منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني فواجب وبلا
منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل فمع منع الفعل حرام
وبلا منعه مكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا فيكفر
جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق
ان استخف باخبار الاحاد اما ولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض
والواجب الا ان يعفو الله تعالى والشافعي لم يفرق بين الفرض
والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق
التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك لا يوجب التفاوت بين مدلوليهما وهو
الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابت يقينا والحكم الذي دل عليه حكم

كحكم خبر الواحد ما ثبتا بغلبة الظن وقد يطلق الوجوب عندنا على الفرض
الا علم العملي اي اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون
الفعل اولى من الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او [الظني]
فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها
يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنن
الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه
وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رح
وعندنا يقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين
والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوايد
وهو الغير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح لانه
مخير في اتمام النفل بعده اي بعد اداء جزء منه وله ابطال ما اداه بنى و
عندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي
صيانته ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى [من الحكم]
لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى

السلام

والسنة ... [illegible] ... والاذان والجماعة ... [illegible] ... عقوبة الواجب ... [illegible]

لسمته هو البدل عما صار

فعلا اولى بالواجبية وقوله فعلا نصب على التميز وكذا قوله شرعا
ويجوز ان ينتصب تسمية وفعلا على الحال بتقديره حال كونه مشروعا
حال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ
حرمته عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوها واما حرام لغيره كاكل
مال الغير وحرمته هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له والاول
اى حرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل وعدم الفعل لعدم المحل
ونسبة المحل هنا كاى الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فنسبت الحرمة الى
المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل واريد به الحال
كما في حرام لغيره فنحو حرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام هو مجاز باطلاق
اسم المحل على الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل واريد الحال فالمجاز في المسند اليه
وههنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان
مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى
الحرمة اقرب وعند محمد رح لا بل هذا الاخير يرجع الى المكروه كراهة
تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثلاثة

الْمَكْرُوه

انواع الرخصة

والمراد بالثانى ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار
العباد وسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اى الذى له حكم اصلى فى
مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهى اما فرض [illegible]
الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا عزو والرخصة اربعة انواع
نوعان من حقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان
من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الاخر اى نوعان رخصة
حقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما
اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة
الرخصة من الآخر اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة وهو احق
بكونه رخصة من الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء
كلمة الكفر مكرها اى بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة ابداً
لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم
فكذا حرمة الكفر قائمة ابدا لكن رخصة اى حق العبد يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله
ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى دينه فاولى

وكذا الآمر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات
اى اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار فى رمضان او اكره
على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن ان افتى
بالعزيمة وبذل النفس فاولى منه والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن
الاول احق منه لكونه رخصة كما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة
كالفطر فى السفر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة
الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر
والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والصوم
اولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا
دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة
انما تيسر لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل
الى نوع يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر يحصل بالرخصة فالاخذ بها اولى
الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل
الاول اى الا ان يضعفه الصوم القائم وهو استثناء من قوله فان
فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى

بحكمه

في الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ
فصار رمضان في حق المسافر كشعبان في حق المقيم في الافطار شبهة كونه
حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الصوم وجوبه قائم
فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما
اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي النوع الذي
هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن حقيقة من الآخر
ما وضع عنا من الاصر والاغلال فسمي رخصة مجازا لان
الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا
لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا
في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول
الراوي ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا و
هذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا
مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة
ههنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا

في السلم

لحوم وشرب الخمر ضرورة

قال

الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني
ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال
الضرورة ولان حرمته لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا
صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الخ
روي عن عمر رضه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال
عمر رض لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل
على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال
عمر رض وسكوته عليه السلام لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رض
ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اي
التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهذا اولى اي في صورة
كون المتصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان لا يرد

ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الجناية انما ثبت للعبد اقتضى
رفق كما في الكفارة بهذا ودليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة
اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق هنا متعين
في القصر فلا يثبت الخيار فيكون رخصة اسقاط واما صوم المسافر
افطاره فكل منهما متضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل
موافقة المسلمين سهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فالفعل
اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير طلب الثواب
الذي يكون باداء الفرض ساقط فيهما **واما القسم الثاني** من الحكم
وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء لشيء آخر فالشيء المتعلق ان
كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما
ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان يتوقف عليه وجوده فشرط والا فان يدل على وجوده
فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس
على اصحابنا في ما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق هو الركن الاصلي
فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب

[illegible]

كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فيقول الركن يسمى اعتبره الشرع
في وجود المركب لكن له عدم بناء على ضرورية جعل الشارع عدمه
عفوا او اعتبر المركب موجودا وجعل قولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب
ونظيره اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه
واليد ركن لا ينتفي الانسان بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة
فاما اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما
وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا
تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا رحمهم الله تعالى
اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر
عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي ان شاء الله تعالى
واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث انه الملك يضاف
اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى ولكن الملك يتراخى عنه
ولا يسمى علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل
مفهوم الحج لغة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال

بزال

بزال وجب الحكم به مما عين الايجاب ولكون الاجارة علة معنى صح
تعجيل الاجر تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم تكن كذلك لما
صح التعجيل كما في التعجيل قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة
معدومة فيتراخى الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد ولانها علة
حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة
الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان لا
يثبت الحكم في غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع — شع
يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان
التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة
وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد له بتوسطه بينه وبين الحكم
العلة فالعلة التي يتراخى حكمها لكن اذا ثبت لا يستند الى حين العلة
يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي
اذا ثبت حكمها ثبت مستندا لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون
مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف كقوله انت طالق غدا فانه علة اسما
ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب يوجب صحة — الاداء م

فيثبت بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما
للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء
وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه يشابه الاسباب لان الحكم متراخ
الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان علة من غير مشابهة
بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف
قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال
النامي ولو كان متراخيا الى شيء يحدث حصوله بالمال لكان النصاب
علة العلة والنماء لا يحصل حصوله بالمال لان النماء وصف قائم بالمال
فيشبه العلة لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه موجبا
علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلة كان
للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت وصح فانه تراخي حكمه
الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكي
ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما
ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة تشابه السبب من

من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الا
مام فخر الاسلام ره اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها
البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما
وهي لا يثبت لبطلان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف
والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها
علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العتق كشراء
القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها
انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظا
هر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ خ
عنه وانما يشبه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل
الامام فخر الاسلام ره العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم
اجعل كذلك لانها لا تخرج عن الاقسام السبعة التي تنحصر العلة
فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب
لا يوجد العلة اصلا وان وجد واحد منفردا فحصل ثلثة اقسام
وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر

ولهذا وجد الاجتماع بين العلة بقسميه آخر فحصل سبعة وقد علم
ان الامثلة المذكورة الى العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد
بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد شبهها بالسبب كالاجارة
ونحوها وقد يوجد شبهه بالسبب بدونها كشراء القريب واما
ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكن يشبه السبب واما ما
شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كالربوا فانه يثبت
باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما لا
كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يسند
الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيسند الحكم به حتى
يصح به الكفارة عند الشراء بنية يعني اذا كان شريكا عنه اي
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند الصحيحة واطلق في اذا
اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي القريب يضمن مالكا او فيما الوقت
عنه لا يصح ان في الاول رضي الاجنبي بنفسه وفي النفيسة حيث اشترك
القريب ولا عبرة جهله وفي الثاني لم يرض ولهذا تأخر القرابة
يسند بها اي العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت

فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق
فيسند الحكم به

ثبت الزوجية معلومة لم يفتقر كما اذا ورثنا عبدا مما ادعى احدهما
انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف
الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانها راجع بنفسه
النفوس فان الحكم يثبت بالمجموع لا بها لانها تعمل بالقضاء وهو يقع بهما
واما السبب وحكمه وهو ما قام السبب الداعي مقام المدعو كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اى المس فى النكاح يقوم
مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول
فلم يذكر في المتن المدعو الى الظهور او باقامة الدليل مقام المد
لول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله احببت فانت كذا والطهر مقام
الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء
والداعي الى ذلك اى السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه
والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن
رفع الضرورة كما في احببت وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في
تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كما في السفر

والطهر والنوم والجنابة والفرق بين دفع الحرج وبين دفع
الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك
الشيء كالمخمصة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية
الى اقامة الحرج عن المخمصة مقام المخمصة اما المشقة في السفر والانزال
في النوم والجنابة فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم
اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي يبقى قسمان علة معنى فقط وعلة
حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما
فلو كان الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرنا وهو
ما له شبهة العلة كجزء العلة من هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما
ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالدعوى مثلا ان كان
مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى والعلة
او ردوا بالعلة حكما ما تقارنه الحكم فالشرط كالدخول مثلا علة
حكما واما السبب فلما علم انه لا بد له من توسط بينه وبين الحكم علة فان
كانت مضافة الى السبب اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كسوق
الدابة شبهة فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها

وهو السبب فالسبب في معنى العلة مضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة
وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي
لا يجب القصاص عندنا خلافا للشافعي رح هذا اذا شهدا ان زيدا قتل عمروا فاقتص
ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت علة للحكم صحلا
القاضي في اختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب
يجوز ان يكون اي العلة فعلا اختياريا فالسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا
يضمن من لا يشترك الدال على مال لسرقة على حصنين ودار الحرب اي لا
يضمن الدال على مال لسرقة الرجل ولا الشريك الغنيمة الدال على حصن دار
الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو الرجل
في فصل السرقة والغازي في الدلالة على حصن فينقطع بهذه العلة نسبة
الحكم الى السبب ولا الاجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لاخر تزوج
هذه المرأة فانها حرة ففعله واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد
بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع
او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان
المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزمه والمحرم بازالة الامن

اذا تعذرت باضافتها الى القتل اى تعذرت ازالة الامن وانما قال هذا لانه
لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه سوال يضمن بمجرد
الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن
اذا تعذرت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لا يصير سببا للهلاك
فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد
محفوظ بالبعد عن الناس لا كمال مال المسلم اذا دل رجل سارقا على مال
مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالته
لا توجب ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا دل عليه المحرم فانه لا يضمن فان
كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه فى الحرم ومن دفع الى صبى
سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو
دفع السكين الى الصبى وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبى قتل
نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار
فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا
للحكم كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق
والاعتاق والنذر كقوله وخلت الدار فانت طالق ان دخلت

الدار

الدار فعبده حر ان دخلت الدار فلله علي كذا الجزاء متعلق بقوله
ما هو السبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها
ربما لا يوصل اليه لان الشرط على خطر الوجود اي هذه الامور المعلقة
ربما لا يوصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين
ما عقد للكفارة اي سبب الكفارة مجاز لانها اي اليمين للبر فلا يوصل م
الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون موصلا الى الكفارة
فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة
تعليق الطلاق والعتق والنذر بالشرط يصير اي ما كان سببا علة حقيقة
وكذا اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي هي اسباب في
معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي ان قال لاجنبية ان نكحتك
فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يلغو بالملك لعدم الملك
عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل
وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو
النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام يتصل بقوله ومنه
ما هو سبب مجازا وهذا يتبين في التنجيز هل يبطل التعليق ام لا

فعند وجوده لا الا انه لما لم يكن الملك في المحل عند وجود الشرط قطعي
الوجود ليصح التعليق شرطنا وجوده في الحال ليترجح جانب الوجود
عند وجود الشرط فكما لا يبطل زوال الملك لا يبطل زوال المحل صورة
المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها
انت طالق ثنتا فعنده يبطل التعليق حتى لو تزوجها بعد التحليل ثم دخلت
الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول
شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان
وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك
فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك
كقوله ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط
فيصح التعليق وان علق بغير الملك كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك
غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط
بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله
زوال الملك فلا يبطله زوال المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع الطلقات

عند وجود الشرط

الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون
مضمونا بالجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها
ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف الى الجزاء فلو لم يكن الجزاء او هو وقوع
الطلاق مانعا من تفويت البر لم يكن مانعا من الغضب فالمراد بكون
البر مضمونا بهذا فيبطل بزوال الحل لا بزوال الملك اي يبطل التعليق
زوال الحل وبقوله يعم الثلث لا بزوال الملك وبقوله يقع ما دون
الثلث لانه يمكن الرجوع اليها فلما حصل الحنث وقال ان دخلت الدار فانت
طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فلو لم يقتصر اعلى الطلقات
التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فان
فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات واما التعليق بالتزوج فان
البر فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط فيه فان الشرط بمعنى العلة و
ليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اشتراط الملك السابق ليكون
البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة فلو لم يكن للجزاء شبهة الثبوت

في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وسبب وجوب الايمان ما تقدم من
حدوث العالم ولما كان هذا السبب لا فاق والانفس موجودا دائما
يصح ايمان الصبي العاقل لكونه مخاطبا وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة
ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر
الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب
يتكرر بتكرر الحول مع ان السبب هو الحول لا النصاب فلدفع هذا الاشكال
قال المال النامي لا يحصل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء
فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم
ايام شهر رمضان لكل يوم سبب لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه
ويلي عليه واما الفطر فشرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ومن وإني
اما لا سراية الحكم من السبب الا ان يجب عليه مؤدى عنه كما في الولاية ولا
يلزم بعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر من الاول والثاني
يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر بعارضه بنقصان
الاضافة الى الرأس وهو محل الاستعارة لكن لا يتضاعف الوجوب

الوجوب هذا جواب عن سوال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة
تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف
الى الرأس ايضا فاذا تعارضت الاضافتان فنحن نتمسك على سببية الرأس بانه
لتضاعف مع هذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير
السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف والفطر وصف المونة اي
في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وفي الحج البيت
وذا الوقت والاستطاعة شرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج
وبهذا الاعتبار هو مونة الارض وباعتبار الخارج وهو ربع الارض
حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج
فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببية الارض
النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مونة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن
من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار
سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة
في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا

فان الكسوف وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود
والقصاص والعقوبة ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما
نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء
المقدر اي العالم وللاختصاصات الشرعية النفوس المشروعة كالبيع والنكاح
ونحوها واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا
يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب
مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثيره
في لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء
ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا والعلة
يخص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة
للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها ك
المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلة وعنده
منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان
يضاف الحكم اليها كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا ولو

رجعوا

ولو رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرءته
واخران بان المرءة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع
الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة
فان قال لعبده ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال ان حله احد
فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية
يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده
والعلة لا يصلح لضمان العتق اي العلة وهي القضاء الواقع لا يصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين فلا بد رجوع الضمان
الى شهود اليمين وشهود الشرط فان العتق يصلح للضمان لانهما سبب
العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ الباطن
فيعتق بحل العبد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما
رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والمسئلة التي هنا كشرط لا يعول رفعه
عليه لعدم الاضافة والحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو
الثقل لكن الارض مانع عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط

ثم بين ان العلة لا يصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل
علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة
الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الحفر فيما اذا
حفر في غير ملكه كما اذا وقع بعده اما وضع حجر واشراع الجناح
والحائط المائل بعد الاشهاد متعد ثم قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب
وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد
الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة
التلف صار كالسبب فانه متقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها
وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة
هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان مائع الزق فان
النفار امر طبيعي للطير والبهيمة كالسيلان للمائع لكنا نقول انه هدر في اثبات
الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يرسل على غير الارسال فاذا قال الولي
سقط وقال الجاني فرا سقط نفسه فالقول قوله اي الجاني لانه يدعي
صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل
كما قال الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط

او زواله بعد حل القيد

او طاره بعد فتح القفص

شرطا اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فالاول وجودا
شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك والثاني لا في الملك
وبالعكس يطلق خلافا لزفر رح صورته الذي يقول لامرأته ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم
تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند
وجود الشرط ليصح الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول
واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما
منع العلة اي الذي يوجد وجوده متاخرا عن وجود صورة
العلة كدخول الدار مثلا وههنا علية الزنا موقوف على احصان كذلك
متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة
العلة ومنع العلة الذي يوجد هو هو تعريف الشرط التعليقي
لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما
كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فالشرط
التعليقي متاخر عن صورة العلة واما الحقيقي فلا لحدوثه متاخرا عن
وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فلو الاحصان مقدما

لا يدل على انه الشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري وجوابه
ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي فالحقيقي قسمان احدهما ان يكون
الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان
يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فما هو متاخر
اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر
عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه وهو شرط في معنى العلة والشرط
الذي هو متقدم فان الاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة
ويسمى هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم
العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء لانه لا يثبت العقوبة
وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان في ذكره كون الاحصان علامة
للشرط الذي في معنى العلة فلما لم يكن الاحصان علامة للشرط الا
على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع
النساء فان قيل لم لا يثبت بشهادة كما في شهادتهما على عبد مسلم زنى
ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا الاحصان يثبت بشهادة
الرجال مع النساء لان الزنى لا يثبت بها سواء ثبت الاحصان

الاحصان بشهادة الكافرين النصرانيين اذا شهدا على عبد مسلم زنى
بان مولاه اعتقه وقال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على
المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه ووجه تيسير الاحصان من
احصانه بشهادة الكافر فلعل الشهادة انما تخص بالمشهود به
دون المشهود عليه حتى تقبل على المسلم والكافر جميعا اى فى عدم
القبول قال الفقهاء لا تثبت شهادة الرجال مع النساء فانما
لا تثبت العقوبة وههنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن
يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره وهو [illegible]
لذلك اى شهادة الرجال مع النساء لا تصلح للضرر على المشهود عليه
وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهو يتضمن
ضررا بالمسلم اى شهادة الكفار تتضمن فى هذه الصورة ضررا بالمسلم
وهو العبد الذى ادعوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك
اى لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه
ورفع انكاره وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست حكم العلة
يجوز ان تثبت الامية بالعتق قالوا ان شهادة القابلة على الولادة

صح

يقبل من غير فراش اى فى البنوة والمنفى عنها زوجها ولا
حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل
اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد ههنا اى فى شهادة القابلة
الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد
فاما النسب فانما يثبت بالفراش القائم وقيل الانفصال علامة للعلوق
الى وعند محمد رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا
الى الولادة فهو شرط لاثباتها كامل بحجة كاملة ما اذا وجد احد الثلثة وهو
الفراش والحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاقها
لا تقبل شهادة امرأة عليها فى حقه اى فى حق الطلاق عنده لانه ثبت
الولادة بها بنت فكان يتعلق بها الا عند محمد رحمه الله لان الولادة شرط
للطلاق فيتعلق بها الوجود شرط لا اثباته اى الاثبات الشرط فانما الشرط
لاثبات حكمه وهو الطلاق كما ان العقد فانه شرط لا ثبات العقد ما الشرط لاثبات
حكمها على ان هذه حجة ضرورية فلا يتعدى اى شهادة المرأة الواحدة
حجة ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى
الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال الا

تحلف

فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة على ثيابة امة
بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في
حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة فكذا هنا بل
تحلف البائع وقال الشافعي الاصل في المسلم العفة والقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي
تتبين بالعجز عن اقامة البينة يعرف ان القذف حين وجد كان كبيرة
لانه يعتبر كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لها فيسقط الشهادة
وهو حكم شرعي سابق عليه اي على العجز عن اقامة البينة فيحد القاذف
يسقط الشهادة عند الشافعي ولهم الحد عندنا لا يسقط شهادته بمجرد
القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد
لحق الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز
عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز كان
هو بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان
تحقق العجز يظهر له عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان
لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في القذف

قلنا القذف فى نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة
اى حسبة لله وهو اى القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فا
ففى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز
شرطا والشرط مقدم على المشروط فلم يسقط ابدا قبل ثبوت العجز
اى الرد العام فى شهادة الى آخر العمر فصل لكن لا يصلح لاثبات
رد الشهادة كما عرف ان الابقاء لا يصلح للاثبات بل للرفع فقط
ثم لما اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعدما جلد يبطل رد
شهادته ويحد الزانى ولما تقادم العهد اى اذا اتى بالبينة على
القذف بعدما جلد الاكثر لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اى يبطل
رد شهادة القاذف ولا يقام الحد اى حد الزنى على المقذوف لان
تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد فصل المحكوم به وهو قسمان
ما ليس له الا وجود حسى وما له وجود آخر شرعى فالاول لا بد ان يكون
متعلق الحكم الشرعى الا انه قد يكون سببا لحكم آخر كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثانى كالبيع فانه مباح
وهو سبب لحكم آخر وهو الملك ولما تعلق المحكوم به وهو فعل المكلف

المطلق قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود
شرعي مع وجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلق حكم
شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي
آخر او لم يكن فيحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي
وهو متعلق لحكم شرعي سبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام و
سبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود
حسي وهو متعلق لحكم لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه
متعلق لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث
ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وهو سبب لحكم شرعي كا
لبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق
لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي
بحسب الاركان والشرائط المعتبرة الشرعية فان وجدت فان حصل
منها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا
اي وان لم يحصل منها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد
اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه

فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اى ما وجدت فيه الاركان و
الشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله
او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه الثاني
غالب **اما حقوق الله تعالى** فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل مشتمل على اصل وملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والملحق به
الاقرار حتى لو ترك مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس
وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار
شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اى الاقرار اصل
في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا فيصح ايمان المكره في حق الدنيا
ولا يصح ردته والزوائد الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا
يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه اى لان الخراج دائر بين الامرين
اى المؤنة والعقوبة لاشتغالها بالارض والوصف الاول وهو المؤنة
غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد لانه كا

فمن ترك الاقرار مع التصديق لم يكن مؤمنا

كالخراج على المسلم وعند الطوسي رہ يضاعف لانه فيه اى فى العشر معنى
العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة
من كل وجه فتضاعف العشر اذ هى اى المضاعفة اسهل من الا
بطال اصلا اعلم ان محمد الله قائل ببقاء العشر على الكافر وعلى ابقاء خراج
على المسلم فقال ابو يوسف رہ ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها با
لكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام
لا ينافى من كل وجه فيبقى خراج على المسلم وقوله فيضاعف على كلمة التعقيب
وهو الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغير العشر والمضاعفة
اسهل من الابطال فيضاعف اذ هو وجه شرعى محمله وعند ابى حنيفه رہ
ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل
وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بحق التغلبى على
خلاف القياس لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم فى الكلى
يؤخذ منهم الجزية فلا يلحق بهم وحق قائم معه اى الاخذ فهذا احد
كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان
الميراث بالقتل فلا يثبت حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ

الخاطى معتمر فيلزمه الجزاء القاصر ولا بالقتل بسبب اى لا يستحق حرمان
الميراث فى القتل بسبب كحفر البئر ونحوه وذلك هذا اذا رجع لانه اى
حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اى الكفارات جزاء
الفعل والصبى اى لا تجب الكفارة على الصبى لانه لا يوصف بالتقصير
خلافا للشافعى فيهما اى فى المسبب والصبى فانها عنده ضمان المتلف
وهذا لا يصح فى حقوق الله تعالى ولا الكافر اى لا تجب الكفارات
على الكافر لوصف العبادة وهى اى العبادة فيها غالبة اى فى الكفارات
الا فى كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى الظهار
منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبة
فيها لقوله عليه السلام من افطر فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على
الخاطى ولان الفطر عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان
الافطار عمدا لم يكن فيه شبهة الاباحة مع انه يوجب كفارة الفطر
عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير
مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يخلو الافطار بالباطل عن حق ثابت له

الافطار ح

مثل هو منع من تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى
العبادة والعقوبة وهي اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة
اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اى ما يكون عقوبة وجوبا
وعبادة اداء الا فانه الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد في الشرع
ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن قال لم
لا يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتوزع على الكفارات الفطر عمدا
والشبهة فقضاء القاضي في المنفرد اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا
رد القاضي شهادته وكذا ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع
عامدا لا تجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا افطرت
ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما
حقوق العباد فاكثر من ان تحصى واما اجتمعا فيه والاول غالب
حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قطع
الطريق فهي خالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف
ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام — احكام ١٢
الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا

ثم اداء احد ابوي الصغير خلف عن اداءه حتى لا تعتبر السعة اذا وجد
اداؤه اي لما كان اداؤه وهما اصلا واداء الوالدين خلف في افادة
الاصل وهو اداء الصغير العاقل فلا تعتبر السعة فيحكم ما كانه اصالة لا
بكونه سعة ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلف عن اداء احدهما اذا
عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم كذا اي التيمم خلف
مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء
مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده
خلف ضروري اي التيمم خلف عند الشـ ره عند العجز يتقدر بما يندفع به الضرورة
بين م حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطفا على قوله لم يجز واما
بنجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم ويتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم
بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت
العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة فانه
خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فعند حصول
الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز
امامة المتيمم للمتوضئين كامامة الماسح للغاسل وعند محمد ره وزفر ره

التيمم

302

المنجم خلق عن التوقف فلا يجوز لان المومي صاحب اصل والمنجم صاحب
خلق فلا يبنى صاحب الاصل القوي المطلق على صاحب الخلف
الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية
امكان الاصل لتغيير السبب منعقدا ثم عدمه لعارض كما في مسئلة
مس السماء بخلاف الغموس **فصل** المحكوم عليه ولا بد له من الاهلية
للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب اي نور يحصل في سر
العقل الذي اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه من اوائل المخلوقات فكما
ان العين تدركه بالقوة فاذا وجد النور الحسي ادركها الى العقل
فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق ا
يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة و
نهاية ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه بواسطة
القلب ان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات
المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها لا

عقول اربعة

استحضارها م

لا تغيب و هذا نهاية و يسمى العقل المستفاد و المرتبة الثانية هي
مناط التكليف شم اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا
في كتبهم و مثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن و هذا مناسب لما قال الحكماء
و التفصيل بعينه مسطور في كتب الحكمة و اعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر
مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف و قد ادعوا ان اول
شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر و قد قال الشرع عم اول ما خلق الله
العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبره الشرع عم انه
من اوائل المخلوقات فهو المراد بالنور المنور كما في قوله تعالى الله
نور السموات و الارض و الضوء قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا
الجوهر الى الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى و بيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليه الجوهر المذكور خرج
ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هنا النور المعنوي الذي حصل باشراق
ذلك الجوهر و قد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم و هي
قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر و لها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن

اول ما خلق الله العقل

في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث
العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد والعقل للملوى على بعض العلوم
فيعقل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
وقوله يبتدا به يظهر من هذا الكلام ان ههنا لادراك الحواس بداية
ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية وادراك الحواس هو بداية
الادراك العقلي فاعلم ان بدايته ادراك الحواس ارتسام المحسوس في
احدى الحواس الخمس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة و
المشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ و
هو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس
المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم
بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ يأخذ
المدركات من الطرفين ويتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا مختلفا يسمى
العقل وهذا نهاية ادراك الحواس في ذاتها هذا تنتزع النفس الكليات
من المفكرة فهذا بداية تعرف النفس بواسطة اشراق العقل وله
اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس

حواس باطن
الحس

اما لا يتعلق بها العمل كالموجودات العاليه ويسمى علوما نظرية وما يتعلق بها
ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر
فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك
على وجود تلك القوة وعلى قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر المذكور وانما
يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما
هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهو لا يحصل الا بالقابلية المذكورة
فاذا لم تحركها الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت
عارفة لحركته وعدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد
قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم انه وجود العقل
وعدمه لو كان ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت
انما هو لزيادة القابلية لبعض النفوس لذلك الفيض والاشراق لشدة
صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها حاصل قلنا مستدرجا في النقصان الى الكمال بواسطة
كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا

لذلك

لذلك الجوهر وتزداد استعدادها بالتوالد واستعداداتها معها اثارة
فالة المذكورة سبب لحصول العلم والعمل في حصول العلم والعمل
سبب لزيادة تلك الالة والاطلاع على حصول ما ذكرناه انه مناط
التكليف متعذر وقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب
ويتكامل القوى الطبيعية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها
باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح عند
المعتزلة لطالب متوجه ببعض العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذ
كور في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان
حتى ان لم يعتقدوا ايمانا ولا كفرا يعذبان وعند الاشعري يعذران
فلم يعذر كون شاهق الجبل فيهم قاتلا ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا
التوسط بينهما اذ لا يمكن الحكم بالعقل ولا بالشرع وهو مبني
عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم
بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف
شرعا بل عقلا قطعا للزوم التسلسل لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات
فان مبادي الادراكات العقلية الحواس ... الا العقل من

والصبي العاقل مكلف عند المعتزلة

من القضايا الوهمية والعقلية فيطرق الغلط في معتقدات الافكار
كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلافات الانسان فيه في زمانين
فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة ان
التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وتا ينبني
معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخلل فيها فهو
وهذه غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى
معرفته بها على ما ذكرنا في الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما شرع
او تنبيها ليتوجه العقل الى الاستدلال وادراك زمان يحصل التجربة
فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اعتبرنا التوسط المرتب المنوع
المذكور في المتن وهو قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استهمال
مدة جعلها الله تعالى علة لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح ايمانه اعتبارا
لاصل العقل ورعاية للتوسط بجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة بشرط
الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد
لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها وان لم تدرك المدة المذكورة
لم تحصل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه على

القضايا بأم

سائر من الاشعرية والمعتزلة

الصبي العاقل غير مكلف عندنا مع انه يصح الايمان

علم ح انها ادركت مدة افادتها التوبة فجعلنا مجرد العقل كافيا فاذا
حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا ان ابعد
اي لا يلحق فيه مضي زمان يحصل له التجربة وبعده يلحق فلا ضمن
قاتل الشاهق ولو قتل قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة يكون
دار الاسلام **فصل** في الاهلية فهي نوعان اهلية وجوب واهلية
اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى
وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد
عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق
تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف
يكونون به اهلا للوجوب عليهم فسماه الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي
وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون
الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان

مر بار جانب مومن به فاستعير الطاير لما هو في الطبعه سبب الخير
والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة
الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر والزمناه
عمله لزوم القلادة والغل العنق اى لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية
على لزوم الانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعا
رة العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التعليق لزوم
القلادة والغل للعنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذا الآية
تدل على خصوصية الانسان لحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه
فيثبت بهذه الآيات الثلثة ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه
وقد فسر الذمة بوصف يصير به اهلا لما له ولما عليه ولا دليل في هذه الآ
يات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب
عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلايل الدالة على
الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض
ونحوه فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه

احكام الصبي

فاذا

فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق
العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اى على الصبي وهذا فهم من
قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا
ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة
صح التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لكن
تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يحمل العقل اى لا يحمل الصبي الدية
وان كان عاقلا وفي هذا الكلام ابهام لانه يشبه ان يكون جزاء
انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
القصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل على ما مر اى في بحث
المحكوم عليه وبه وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يشرع
الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبا دات
لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي سبب العجز واما
المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة بخلاف
كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة

كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لأن معنى العبادة فيه تبع عنده بلا قدرة
اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان له مؤنة محضة كالعشر
والخراج يجب على الاصل المذكور وهو ان يمكنه اداؤه يجب وقال
فلهذا لو وجب اداء الصلوة على النائم والحيض ينافيهما الطهر وكذلك
في حق القضاء وفي قضائها حرج فسقط اصل الوجوب بخلاف
الصوم اذ ليس في قضاءه حرج والاداء يحتمل اى يحتمل الاداء
الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها
عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اى
ينتقل الوجوب الى الحدث وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج الى الخلف
في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم
لانه اى الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما القاصرة اى
اهلية الاداء قاصرة او كاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اى اهلية
الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة
يثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة يثبت بالعقل القاصر والقدرة
وهو عقل الصبي والمعتوه الذي بعض كلامه ككلام العاقل

307

الامر بالصلوة للصبي والضرب على تعلموا

وبعض كلامه ككلام المجنون والكامل بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير
المعتوه فما يثبت للقاصرة اقسام حقوق الله تعالى كالايمان ويصح
من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعًا
واضربوهم اذا بلغوا عشرًا وانما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو
ان يقال كيف يضرب الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا
الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل
للتاديب ولانه الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعًا لا لحجر اي لحجر الشرع وهو
بطلان فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع
واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر جواب اشكال وهو ان
لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعًا عن الصبي لكونه ضررًا يلزم ان لا
يثبت له حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة منه وبين زوجه
الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه
والعمى من ثمرات الايمان وانما تعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له
سعادة الدارين الا ترى انما يثبتان تبعًا ولم يعد ضررًا حتى لو كان
ضرر الاسلام تبعية الاب اذ تفرقة لا لاسلام الصبي فيما هو ضرر محض

ولانه

نعم ... الا لاسلام الصبي فانه ضرر محض

واما الكفر فيعتبر منه الصغار لان الجهل لا يبعد على فتصح ردته فيلزم احكام الآخرة ٥٥
لانها تنتج الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها
بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا
تثبت بالكفر ضمنا والاحكام المقصودة فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية
ولما كانت ثابتة ضمنا ثبت ذلك كانت فمرادها انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر
دنيوى على احتمال لزومه تبعا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبى
تبعا للابوين ولئن كان لا يلزمه تصرفاتهما القالبية قصدا واما حقوق العباد
فان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور
الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان
العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضررا فاذا عمل وجب
الاجر نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة
حتى لو تلف فيه يضمن اى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستاجر ويرجع
الى الصبى لان الغصب لا يتحقق منه فى حق الصبى واذا قاتل استحق الرضخ الضمير يرجع الى الصبى
والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهام الغنيمة ويصح
تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الآدمية

حقوق العباد للصبى المحجور ولوليه

محل الصبى

الا باذنه ولو وصل الى درك المصالح والمنافع واهتدى الى التجارة
التجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى و ما كان فرق الحصا علق على
قوله فان كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه ولو اذن
وليه ولا مباشرته اى لا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة من قبل الصبى
الا القرض للقاضى وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى دون غيره من الا ولياء
لان القاضى اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا
يؤمن هلاكها جملة حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضى وكان
ان العين لا يملك فيقرضها القاضى لتلزم فى ذمة المستقرض مأمونا عن
هلاكها وما تردد بينهما اى النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن
حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل
من ملكه ضرر يصح بشرط راى الولى ويحصل بهذا اى بمباشرة الصبى
براى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل تصحيح عبارته
وتوسيع طريق حصول المقصود بهذا اى تصرف الصبى براى الولى فيما
يتردد بين النفع والضرر عند الحنفية بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه
مزول براى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بيعه بغبن فاحش مع الاجنبى

لا يصح مباشر الولى الطلاق والهبة

ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي بيع بغبن
فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا
لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه
لان له اصل الرأي باعتبار العقل دون وصفه اذ ليس كامل العقل فثبت
شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي
باع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة
وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي غير موضع
التهمة وهو اذا باع من الاجانب متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رح وعندهما
انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرته اي الولي فلا
يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته
اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث وقال عليه السلام
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس الى
اكفهم سائلين وانما ذكرت الوصية لانها تبرع واشكالا وهو ان الوصية
نفع لانها سبب لنفع الآخرة مع انه لا يزول الموصى به مادام حيا فيجب
ملكه فيسوى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث و

وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الا
شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا
انها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية
كانت ضررا لكونها ابطال الارث فسوال لا يصح من البالغ فاجاب
بانها شرعت من البالغ وان كان ضررا كالطلاق **فصل**
الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها
الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال على نهج العقل
الا نادرا وهو في القياس يسقط كل العبادات لمنافاة القدرة ولهذا
لم يعصم الانبياء عنه وجنت قلم لكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم
استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم حرج على انه لا ينافي اهلية
الوجوب فانه يرث ويملك ويبقى ذمته وهو اهل للثواب كم عند
هنا اشار الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا
اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد
لم يفرق بين ما اذا اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا في
فالممتد يسقط وغير الممتد غير يسقط عنه في الامتداد في الصلوة قال

جواب

نوعين الجنون

سوا

نوعي امتداد الجنون في العبادات

بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بصلوات فيقضي الصلوة
ستا وفي الصوم بان يستوعب شهر رمضان وفي الزكوة بان يستوعب
الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاف اي يكون في اكثر الحول كاف
لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لان
محمدا انما قال هذا جواب بالسؤال وهو انه علم ان الاسلام من المجنون اذا
تكلم بكلمة التوحيد انما يصح بطريق التبع وعندنا انما يشرع بطريق النظر
ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان
عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت
امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا للابوين واما المعتوه
فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول
فصل الاهلية وهو قوله حقوق العباد وما كان منها عوضا وعوضا الخ
ولما بينا انه اهل الكل هذا العارض مكتسبا او انما هو من الاقوال
متعلق بعباداته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع
حالة اصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس بلازم لماهية
الانسان اذ ماهية الانسان لا تعدم الصغر منفيا بالعوارض

اذا اسلمت امرأة الكافر المجنون

قوال

على الاهلية بهذا المعنى اى حالة لا يكون لازمة للانسان ويكون
منافية للاهلية ولان الله خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف و
لمعرفته تعالى فالاصل ان الخلق على صفة يكون وسيلة الى حصول
ما قصد من خلقه وهى ان يكون من مبداء الفطرة وافر العقل تام القدرة
كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من الاهلية الاداء
لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ
فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا

الصبي اذا اداه كان فرضا

حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث بقتله مورثه لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلان
بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث
بعدم الحق لعدم سببه ولعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا
لان حرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل استعجل
باخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بسبب
فلم يحرم فلا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان حرمان
ن

هليته
بهما بطريق الجزاء بل العدم بسببه في الكفر وعدم الا
في الرق ومنها العته وهو اختلال العقل بحيث
يختلط كلامه فيشبه مرة كلامه كلام العقلاء ومرة
كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا
الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام
كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق
انهما اي المجنون والعته غير متعذرين والصبا متعذر
ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان
من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق
صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد
وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة
مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره واما بان لم
يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او يجد دانه متروك
في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف
الاخرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود

عرف المعتوه

الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات
الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اى لا نفس الوجوب
لاحتمال الاداء بعده ولا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام
من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات
النايم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار
فاذا قرء فى صلوته تاما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا
قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو يعطل
القوى المدركة والحركة الارادية بسبب مرض يعرض
الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض لم يعصم عنه النبى عليه السلام
وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبعية تتعطل معها القوى
المدركة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة
طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شئ لطيف سريع الزوال والاغماء
على خلافه فى جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان
التنبيه والانتباه فى النوم فى غاية اليسر واما التنبيه فى الاغماء
فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث فى كل حال اى سواء كان

قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا لحل فيه النوم وانما جعل
كذلك لما ذكرنا من انه سبب الاغماء وكثافته ولطافته سبب النوم
لمنافاة الاغماء وتماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه
فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة
الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا لا يلحق الصلوة فمنع
البناء وهو لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط
ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم
والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق
وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فلهو حق الله تعالى
لكنه في البقاء امر حكمي يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق العبد
وهو لا يحتمل التجزي حتى ان الامام مجهول النسب اذا اقر بنصفه ملك فلان يجعل
عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده
اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما
لعدم تجزي لازمه اي العتق فيعتق البعض بعتق الكل عندهما وعنده يتجزى
متجزي اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم

ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد
شرط العتق يعني في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله
وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد اي
زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده
الا في انه لا يرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا
فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب
حتى اذا اعتق وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل عن الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنها ملك المولى الا ما استثنى في الصلوة
والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابتة له وان الزاد
والراحلة للتيسير ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم
والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة
سواء اقر بها المأذون والمحجور اذ ليس فيها الا القطع وبا
لقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا
اي في القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رح
يصح في حق القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية

معتق البعض كمكاتب عند ابي حنيفة رح الا انه لا يرد الى الرق

العتق

كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحمل الدين الا
اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع في دين لا تهمة
بثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال الناس والتجارة لا تهمة
في ثبوته لهم كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذنه ودخل بل يؤخر
الى عتقه وينتصف الحل فتنتصف المحلية في الرجال اي يحل للحر
اربع وللرق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق
اي في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة
ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة
والقسم والطلاق لكن الواحد لا يتجزأ اي التنصيف فيتكامل
وعدد الطلاق عبارة عن النساء المملوكة فاعتبر بالنساء فان قيل
يلزم منه ان النساء المملوكة للنساء المالكية الحر فكما يعتبر بالنساء
يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا فقد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى
اعتبر عدد الازواج فان اعتبر مالكيته في هذا العدد ايضا
يلزم التعقيب في النقص ولما كان احد الملكين هو ملك النكاح
والطلاق ثابتا به والملك الاخر هو ملك المال ثابتا غير منتف

غير منتقص بالكلية لانه يملك البدل لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا
في قيمته وانتقصت ديته عن دية الحر بشيء هو مقدر شرعا في المهر
والسرقة وهو عشرة واما المرءة فهي مالكة لاحدهما وهو المال
دون الاخر فتنقص ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك
ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول
ناقص لانه يملك ملك البدل لا ملك الرقبة فلو قيمته ناقصة عن قيمة الحر
اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة
الاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرءة الحرة
فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الحر الرجل م
هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقدير في خاطري اعتراض
لكن هذه العلة تختص بالدية والحق لو وجب الا كان فيما هو ناقص
الان ووارد اي لو كان العلة النقصان دية العبد عن دية الحر
هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في
جميع الصور ولا يكون الرق منقصا لشيء من الاحكام بل
لوجب نقصانا والواقع خلاف هذا والله اعلم ما ذكره اهل الملكين

ثابت للرقيق وهو الازدواج فيسوا ان يكون كل ما هو من باب
الازدواج كالملك في الارث ولكن الحكم لما لم يثبت له
العتق لنقصان دينه عن دية الحر ليس كما ذكروا اردت ان ابين ما
هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما نقص دينه لان المعتبر فيه
اي في العبد المالية فلا ينقص لكن في الاكمال شبهة المادة
باب وسعقه هو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف
لنفسه بما هله عندنا وعند الشافعي لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما
اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع ع
وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه اي
تحرك اهلا للملك لم يكن اهلا للسببية فقلنا هو اهل للتكلم والذمة صحيح
اي قبضا ما كان في ذمته ورد في طرفه اليد علا انها اي اليد
ليست كالملك فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال
لكونه مملوكا حال كونه مالا وهو في الحكم الاصلي في التصرفات
اي العبد هو العرض الاصلي في التصرفات فان الاذن له محتاج
الى الاستغراغ ما ملكه بسبب الرق ولا يمكن الاستغراغ الا

الا بكونه في هذه فرع التصرفات كان الشرى ونحوه لحصول
ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت للكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك
الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء منقطع طمع الطامعين والافضاء
الى التنازع والتقاتل ونحوهما سبب الى المعجز التصرف فملك اليد
فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال الحالم
يكون اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب لان مباشرة سبب الملك لانه
خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد
فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس بمقصود اصليا
اي مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة انه سبب شيء آخر واذا كان كذلك
فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع له الحكم
واما عدم اهليته لما هو المقصود بالعرض لا يوجب عدم اهليته لما هو وسيلة
اليه لا سيما اذا كان اهل لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد مستلزما
فاليد ثابتة له والملك للمولى خلافة عنه اي يقوم المولى في اي مقام العبد
فان الاصل ان سبب الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد الماذون
في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل

والملك للمولى

للموكل في شراء الوكيل في بقاء الاذن في مسائل مرض المولى
و عامة مسائل المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن
بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى او عامة مسائل
المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون اذا تصرف في
مرض المولى وحابا محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه
اصلا واذا لم يكن على المولى دين في المسئلة فحاله يعتبر من الثلث لا من
جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل والوكيل بهذا التصرف في حالة
الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حالة الصحة المولى بمنزلة الوكيل واما عامة
مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة
ثم حجر المولى المأذون الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره
وعزل الموكل الوكيل الاول لم يعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول
لا يحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لان في حال ابتداء
الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يستفيد التصرف الا فيما وكل به بخلاف
المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل و هو مقصوم الدم كالحر لا هنا اي
المعصمة وقد علمت من قوله هو معصوم الدم بانه مثل الوضعي في العبد الذي

المعصومه نسخه

لو وجب نصفها ما في الجهاد على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى
الا في اسبه فلا يستحق السهم الكامل وبنا في الولايات كلها فلا يصح
امان المحجور لانه يتصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فلشمول
الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في
شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى
كل الناس ولا السرط الولاية لمثل هذا وبنا في ضمان ما ليس بمال ولا يجب
الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال
لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس بأهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم
فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني ولهذا
يجب ابتداء عوضا في حق المجني عليه تسليما للمتلف غير مال فاني الوجوب
المستحق
على العبد وكون الدية مما لا يستوال به هدر لو وجب حقا للمسلم عليه
فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل
اصل م
الا ان يختار المولى الفداء
فان الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس بأهل له فيجب
عليه الارش لو قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لانه لا يحتمل
العاقل عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش

فداء عن العبد لئلا يتوى العبد صار وجوب الفداء عائدا الى
الاصل لا كالحوالة حتى اذا فلس المولى بعد اختيار الفداء لا بطل الحق
عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في
الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية الا ان الطهارة
طهر بوده
عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي
اهلية لكنه لما كان فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة و
لما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق الوارث والغريم
فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الغير وهو مرض الموت والغير
كان وفي فيوجب حجرا حين اتصل يعود الى المرض والمفضي له الموت علة
لان يقوم العجز مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال عن
قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت
الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض
في قدر ما يتعلق به حقهما فقط اي حق الغريم والوارث وقوله
قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل لان مقدار مهر المثل لم يتعلق
حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء

لنسله

نسلم

نسلم وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغريم واذا لم يتعلق حقهما
بمهر المثل لم يكن في المحاباة التي في النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق
لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يفسخ في الحال ثم ينفذ ان احتيج اليه وما
لا يحتمل اي الفسخ كالاعتاق يعتبر كالمعلق بالموت اي لا   اول فصل
ينقض النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا
يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في
الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك
تقصيره ايام صحته في الفعل ليعلم ان المحدود ثم تركا ينفذ الا في حق الاجنبي
على الوارث مثل وابطل الشرع الوصية للوارث اذا تولى ثم
ينفذ اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف ثم تولى بعد حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول والظلمة
اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث   ث
بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ونفع ان يعتبر لاحد الورثة فان

وصح معنى لا صورة لان صورته صورة الاقرار وحقيقته ان او
صى لاحد الورثة وشبهه بان باع الجيد من الاموال الربوية
بردى منها وتقومت الجودة عطف على قوله للعبث في صحته اى في
حق الوارث كما في الصغار اى باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت
الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولا تعلق حق الورثة والغرما
بماله صورة ومعنى في صحته اى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون
لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى ما في الورثة القيمة ولو قضى
المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد
الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع
المريض من الاجانب بمثل القيمة لا عفوا عن المريض بهذا
تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة
لا تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غير هم
فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بالصورة فيصح الاعتاق المريض
من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق
لكنه يعد من حيث المعنى وهو المالية فيجب السعاية في الثلث ا

اذا استغرق الدين وفيما وراءه ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة
المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق فلذا اعتاق الراهن لان حق
المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتق الراهن ينفذ فان كان الراهن
غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين
لكن يرجع على المولى بعد غناه فعتق الراهن جرى بدون قبل
سعاية قبل السعاية وعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا
تقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كلي والاحكام بها دنيوية واخروية
اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع
عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة
لانها اي العين هي مقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة
الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت
الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال
او كفيل ولزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حياته كما اذا حفر بئرا
فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع عليه كسعاية المحارم الا ان يوصي
فيصح في الثلث واما ما شرع لحاجته فيبقى ما تنقضي الحاجة فيبقى

التركة على حكم ملكه حتى تزيد منها عموده ولهذا يبقى الكتابة بعد موت
للحاجة الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء للحاجة الى
انتقال اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة بها فان
الاصل في هذا العقد موت السيد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب
سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما احتاج اليه الميت يبقى بعد موته
ضرورة فقضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم
بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه
اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى البقاء المملوكية فلا يبقى مملوكية الميت
فلا يبقى عقد الكتابة فاجاب ان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد
الكتابة بقاء المالكية له والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا وصار الكل
نظير الحلال في حلالها اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بحجر الميت عن
ابطالها هكذا اذا اثبتنا اي الحلال في مقتضيها الا الحمل الصحيح لتعلق العتق
اي بالموت وان ثبت الطلاق لان تعلق العتق بالموت وهذه الموصي له
حلفه للميت في الموصى به سلوب سببا اي التعلق بالموت سببا
في الحال للعتق بخلاف سائر المتعلقات لانه اي الموت كان يتعين

معين قال قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر
كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لا مرين
احدهما الاستحقاق كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فيعلل
مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة
فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في الصحيح لحريته دون نفوذ
التقوم لان تقومهما اي السقط لانه لما استقر سببا فصار شبيها
فيهما اصلا اي المال بناء على عكس ما كان قبل ذ على هذا الاصل و
هو ما يحتاج اليه الميت مقدم على ما لا يحتاج اليه فكفن المرأة ونفقتها
الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكه يحتاج اليه بعد حلول مملو
كيتها لانه حق عليها واما المال فيصلح لحاجة كالقصاص لان القصاص
عقوبة وجبت لدرك الثار وعند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى
هذا بل لا يصح عفوهم قبل موت المجروح ولكن السبب انعقد في حق الميت
حتى صح عفوه الفضو ولهذا اي لاجل ان القصاص يثبت ابتداء للورثة
قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض
الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب القصاص مالا وهو

يصلح الطوالح الميت يصرف الى حوائجه ولو رب منه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من
واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل
الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده
في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم
اصلا الا في الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم
واما في حكمه لحكمه مدافعة للتعرض فقط عند الشرع اي ديانته دا فعة
للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا حد الذمي بشرب
الخمر وعند محمد هي دافعة له اي للتعرض والدليل الشرعي في احكام
الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان خطاب
لم يبلغهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقرب الله تعالى
العبد الى العقوبة بالتدريج قليلا وبابه راجعه لدليل الشرع في احكام
الدنيا فهو لهم كحسن التكفين في حقهم يعلط في بنائه فصل حكما الكون
بالشراب له الطبيب بعرض مداواة العليل عند اليأس وصورته
التحقير والاهمال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الا

مهال

في المكتسبة
العوارض

الاستدراج

الا امهال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا
انا اهملناهم كما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين وقال الله تعالى انما نملي لهم ليزدا
دوا اثما ولهم عذاب مهين وقال الله تعالى نوله ما تولى الآية ٢
ثبت عنده اي عند المجوس تقوم الخمر والخنزير والضمان باتلافهما وجواز البيع
ونحوهما وصحة نكاح المحارم حتى ان ونفقته اي في نكاح المحارم
ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف
عند ابي حنيفة بقوله ووطيه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه
ونحوه النفقة اي نفقة المحارم ولا الفسخ اي نكاح المحارم ما دام
الزوجان كافرين الا اذا ترافعا اقام الدليل على الثبوت بقوم مجوس
في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال
واحصان النفس من الاتصال بالعصمة وهي تحفظ فيكون ثبوتهما الحفظ عن
التعرض بتقدير الاسلام بانهم يصلح رافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
للدليل الشرعي في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر
واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير ٢

ولا الفسخ نكاح المحارم ما داما كافرين
الا اذا ترافعا

فسالت ولا يلزم الربوا الا انهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال وهو ان
ديانتهم معتبرة في ذلك التعرض فانه لحلت الربوا للكفار على ديانتهم في باب
الربوا الحرفي ايضا بان معتقدهم في باب الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى
واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان
قوله ديانتهم رافعة للتعرض والدليل الشرعي لا يراد به ان ديانتهم في
الصحيح رافعة لما قال ديانة الكفار الاعلى صحيحة بل المراد ان معتقدهم
ولو كان آخر ما طلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة
من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه السلام للضرورة ونسخ
في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوسي ذلك وارتكاب اهل
الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا فيمكن ان يقال حرمة
الربوا مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك بطريق الفسق وحرمة
نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا كتب لهم الا انهم
كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا على قوم
فكان يحرز عدد العدة والنفقة كلاهما مجوسي خلع بنتين احداهما
زوجه لا يورث بالزوجية اعلم ان الحكم في المتعين عدم وجوب -

صحيح

صعرى والتورية

النكاح

اللعان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في
المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع
لكنهما مندرجان تحت حكم هو مسببه الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير
متعدية فكما نسبت بانهم يوء تقوم الخمر على ما كان فلنسلم الا ودفع
دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط اللعان لا علة وكذا الا حصان
اي احصان المقذوف في وجوب الحد على القاذف فلا تكون في
اثباتهما اي في اثبات التقوم والاحصان اثبات اللعان والحد بل الحكم ن
والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي
ديانتهم لو اثبتنا اللعان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم
نفعل ذلك واما النفقة فانما تجب في حق الهلاك فلهم دافعة لا متعدية
ولا هي مما نحن فيه واما الصحبة فهو هذا الزوج بديانته ولا الكلام فيه تعسي
في نكاحها كالوارث الآخر جواب عن النقض المذكور وهو قوله لو كان
في محرمي ونقديره الوارث البنت التي هي زوجته فرضا كالوارث
الآخر اي البنت الذي ليست زوجته فلم متعدية بها واما
عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح واما على قولهما

فكذلك القرآن اي ديانتهم رافعة للتشرفين ولدليل الشرع في احكام
الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا خلاف الخمر بل كان ض
ضروريا في شريعة آدم عليه السلام لم تحل نكاح الاخت من بطن
واحد اي نكاح المحارم وكان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا
اذ لولا جوازه في ذلك العهد لما حصل النسل اصلا والدليل على هذا انه
نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام
وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
لهم تزويج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين
حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من نطفة اندفقت دفعة واحدة صح
والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت صح
من بطن واحد اقرب من اخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة
مقيدة بالتعدي لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم حرمة
وقد يثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلم بعد مركوز وديانتهم دافعة لدليل الشرع
لا نسلم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم معو

بقي الحكم على ما كان وهو حرمة في نكاح المحارم بخلاف المرتد اذ
بعد فقد دليل عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا
فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح
المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان
هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ
حد القذف قوله والعفو عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل
واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب على قاذف الحد
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال والعفو ولا حد
التعفو الخ عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين و
يعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول
فظ وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل
الاول يوجب بطلان النكاح فلا احصان والعفو واما على الثاني وهو
ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن العفة فيه
مبتداة فلا حد كالميراث اذ لو وجبت لتغير الديانة منوية
فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح

فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها صحيحا ديانة
والجواب اي جواب الخصم انه في النفقة انما لدفع الهلاك فان
النفقة بناء على ديانتهم لا تكون قولا بان ديانتهم متعدية بل
ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها على النفقة
بدون شيء فتعرضها للاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض عن
ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع
غنى المرءة فان حبسها بدون النفقة وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس
واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله اما جهل
لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى
في صفات الله تعالى واحكام الآخرة مخالفا للدليل الواضح لكنه
لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما
لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع
وكجهل الباغي فيقضى ما اتلف من مال العادل او نفسه الا انه لما كان منعة
يسقط ولاية الالزام ووجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان
الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فلو سبب للارث موجودا

النفقة

جهل صاحب الهوى ليس بعذر

غصب المال الحربي الغير المتقوم الا بالاحراز

موجودا والقتل حق فلا يلزم ما نفاه من الارث له قتل عادلا
لانه حق في زعمه وولايتها منقطعة عنه وما كان الدار واحدة
والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن ماله لانه
كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده
ما دام قائما لكن لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك
ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في
اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله ولا تأ
كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي
فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
او السنة المشهورة كتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة
فانه اذا وجد فيه لوث اي علامة القتل يستحلف الاولياء خمسين
يمينا عمدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي وعند
مالك يقضى بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي
وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث مشهور

القصاص في مسئلة القسامة

وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان
اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي
فيه يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي
في هذه المسئلة لا ينفذ قضاؤه لكنه مخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين
في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف الكتاب او السنة
المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم صلى العصر به اي بالوضوء ذاكرا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر
بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان
العصر جائز اي بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان
الترتيب مجتهد فيه ولا يعذر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب
قضاء العصر عندنا لانه اداه ناسيا لصحة ظهره وهذا زعم الجاهل الاجماع
وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا
كان يزعم وقت اداء المغرب ان العصر جائزة اما لو علم وقت اداء
المغرب ان عصره لم تجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر

وقضاء القاضي لا ينفذ فيه مثله

ثم صلى الظهر بلا وضوء

قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز
اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم
يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة
بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له لم يوفها وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه
كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا
للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم
والبحث فيه خلافية فرح فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض
الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة يجزيه الفرض الثاني لم
يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد
بها هي الاولى لا الثانية واذا عفا احد الوليين ثم اقتص
الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص
عليه لانه موضع الاجتهاد وقال عند البعض لا يسقط القصاص
فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم
اذا ظن انه فطر فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة

مسئلة المحتجم

لف

مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن
زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع
الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد فيندرئ الحد بهذا الشبهة لا في النسب
والعدة اي لا تثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان
بوطي شبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة
اي لا يحد لان جهله يورث شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي
اسلم حيث يحد فان جهله بالحرمة في الزنى لا يكون شبهة لان
الزنى حرام في جميع الاديان او شرب خمر مسلم اي لحد
لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا
يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح عذرا
كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر
بعد في ديارنا كما في قصة قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا
في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام
وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا با
لتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم

من زنى بجارية امرأته او والده

الزنى حرام في جميع الاديان

او شرب الخمر

هذا هو النوع الرابع من الجهل

بلغهم

الجهل يصلح ان يكون عذرا

وما كان الله ليضيع ايمانكم

اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر
قال الصحابة رض يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا
وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ خبره
اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا الآية فاما اذا انتشر في دار
فتقدم التبليغ فمن جهل بها يكون لتقصيره لكن لم يطلب الاحكام
العمرانات وبيتم وكان موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او
مأذون اي يكون عذرا صحيحا لهما تصرفاته لا يصح اي من الموكل
فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع
مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل
الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع
وامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار
اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى لو تصرفا
قبل العلم بالحكم وهو يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد
الجاني عذر حتى لو تصرف العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون

سوا

الجهل بعد الاسلام لا يكون عذرا

بالعزل ١٢

لا يكون مختاراً للنقض، وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع
الشفيع الدار المشفوع بها ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه
ببيعها لا يكون مسلماً للشفعة والأمة المنكوحة اذا جهلت
ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل
خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح
فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضاً اما اذا علمت
بالنكاح وجهلت بان الخيار لها بالبلوغ جهلها عذراً ايضاً مطلقاً حتى
اذ فصلها جهلها بان الاحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدار الشرع لكن
يكون مشهوراً في حقها فالجهل لا يعذر في حق الامة لخفاء ان
خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر با
لجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك
هنا فرقاً بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر
وتقديره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد
بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق

اذا جهلت بالنكاح فهو عذر

اذا جهلت بالمسئلة فليس بعذر

لحرة

حره مثانه والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الوفق
احسن من الاول لان السكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرائع لانها
في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط الفقه
دانا و زیرک
ته لانها تتوقف على العلم في فسخ النكاح لخيار البلوغ الزام ضرر و
لخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح
كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة
او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق
والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شرب محرم او المثلث لانه
انما حل اي المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به كالسكر بالمحرم
فيحد به اي بالسكر من المثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا
ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب
متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام
ويصح كل عبارته والذي يعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا
يستحق لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت
ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح

المسكر قبل البلوغ لم يكلف الشرائع

السكر بالبنج والافيون مباح

ما يحدث من الحنطة

السكر من المثلث

مذ

كالسكر

واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان
السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص والقذف وغيرهما
او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام
اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة
ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان
لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقى ولا المجازى وهو ضد الجد وهو
ان يراد به احدهما وشرطه ان يصرح باللسان ولا يعتبر دلالة اى
ولا دلالة الهزل اى شرط الهزل ان يجرى المواضعة قبل العقد انى
اتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اى كون الشرط وهو المواضعة
فى نفس العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اى الهزل
لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم
والرضا به فوجب النظر فى التصرفات كيف ينقسم فيها اى فى الاخبارات
وهى اما من الانشاآت او الاخبارات او الاعتقادات اما
الانشاآت فاما ان يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فان
تواضعا فى اصل العقد اى على المواضعة قبل البيع بانا نتكلم

او اقر بالقصاص

شرط الهزل والواقع المواضعة

يلغو البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض
اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق
الجد صح البيع وبطل الهزل او اعرضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صح
فالبيع بخيار الشرط ابدا اى للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة
لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما فى خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قولهم فسد البيع فان الملك يثبت
بالقبض فى البيع الفاسد وان نقضه احدهما انتقض وان اجاز ثم
فى الثلث جاز اى ان اجازه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة وعلى اى
ينقلب جائزا كما فى خيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا ينفذ لا
ينعقد الا جائزة بالثلث فلكما اجازه جاز البيع كما فى خيار المؤبد
لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما
ذلك وعندهما لا شرط فى الثلث وان اتفقا على ان لا يحضرهما
شيء اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة صح
او اعراضا او اختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة
عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار المواضعة التى لم يتصل به اى بالعقد

وليس على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه
مع خيار الشرط فان الرضا بالمباشرة
لا بالحكم حاصل

لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة ا
لتحقيق المواضعة اما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا الآخر
ناسخ الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يتفق
على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما اذا
اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او بني احدهما وقال
الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يحمل على عدم حضور
كما لا اعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان تواضعا على البيع العين
على ان الثمن الفين فيهما يعملان بالمواضعة الا ان يتفقا على اعراضهما وا
يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق لهما من البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة
هنا يجعل قبول احدهما الالفين شرطا لوقوع البيع لا بالآخر فيفسد العقد
قد جدا اي اصل العقد فهو اولى بالترجيح الوصف اي اصل العقد
اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد لوجب الصحة لا
المفسد فيه جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو راجع
بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل الوصف حتى يصح العقد بالالف
يلزمه فساد البيع كما في بناء المتن واما ان تواضعا على ان الجنس

على ان الثمن الفا درهم فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا
والمواضعة في القدر ان العمل بهما يمنع صحة العقد لتمكن به الا بها
والهزل باحد البدلين يمنع شرطا لا طالب له ولا العقد انما قال هذا
جوابا عما ذكر انه لم جعل قبول احد البدلين شرطا لوقوع البيع بالالف عزم
وانما قال لانه لا طالب له لان المتعاقدين على ان الثمن المسمى لا الفين ل
واذا لم يكن للشرط طالب لا يعتد كما اذا اشترى جارية على ان يحملها حملا
خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن لم يوجد الا في صحة
ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطلب
ههنا للمواضعة وعدم الطالب بواسطة آخر لا لعقد الصحيح كما مر آنفا او
ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه
ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر
وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل التراخي والرد والرجع لا يحتمل خيار الشرط وفيه ما لو
ابطال فيه بقوله لا بد من فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم

الهزل في الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر كله صحيح
والهزل باطل

وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر العلانية وعلى البناء
فالسر والفرق لا يجعله يوم من هذا ومن البيع ان البيع يبطل بالشرط
والنكاح لا يبطل بالشرط وعليه ان لم يحضرها شيء او اختلفا ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة رح المهر السر كما في البيع لان الثمن معهما الا انه رجح به
اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف رح العلانية ثابت على البيع وفي جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم
يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية
محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة وفي قدر المهر
على ما ذكر فكذا ان المواضعة في جنس المهر كمحل المواضعة في قدر المهر
العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى
وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فالعمل غير ممكن فتعين بطلان المسمى
ووجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح المسمى عندهما مهر المثل وفيه ما
هو المال فيه مقصود كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء مقصودا ١٢
هزلا في الاصل او القدر او الجنس فعند الاعراض يلزم المسمى او المال
وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عندهما فلا يصح الا انه

الا انها ای ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير
الخيار فانه اذا اشترط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع
والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب
المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على المذهبين وكذا في
البيع وعندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع
والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية
والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه
الامور فيثبت المال ضمنا لا قصدا لا يؤثر الهزل في وجوب المال
وعند ابي حنيفة رح يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة قبل الطلب بالمواثبة
فيكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت
عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار
حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم
ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا
كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء
كان فيما لا يحتمل الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الامر ان الا [illegible]

الهزل في طلب الشفعة

الاقرار بالطلاق والعتق هازلا او مكرها باطل

الهزل بالردة كفر

بالطلاق والعتق مكرها بطل فكذا هازلا واما الاعتقاد فالهزل بالـ
ردة كفر لانه استخف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به لانه
ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا
فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخف في
ص الدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض
ونلعب قل ابالله واياته كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد
كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه
الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه
وهو خفة تعترض الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال
فخر الاسلام رحمه الله هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى
وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه
والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فتتابع متعسفا
في الامور من غير تأمل ولا رؤية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة

الاسلام هازلا يصح

تعريف السفيه

لان التبذير

او

او وجبه وهو لا ينافي الاهلية والاسفه من الاحكام واجمعوا
على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا بعينه بسن الحرية
عن منع الاداء الى سقوط المنع وهي خمس وعشرون سنة لان
اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون
اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في
السفيه فعندهما يحجر عليه بمنع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب
لحاله لديه قال العفو عن صاحب الكبيرة حسن لان الاجر عليها كال نسخه دل
لقتل عمدا فان العفو عن القصاص منه حسن فغاية فعل السفيه الا
ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه
وفيانه عطف على قوله صيانة على منع المال والعمه صحة العبارة فلا جل
النفع فاذا صارت هذه الحجة وقتها والعمومية للمسلمين فان
السفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا فيركبهم الدين فتضيع اموال المسلمين
في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا مال له فيعتقها في الحال ل التسري الجارية
كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل في

يوم الى سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز
عن ملكها بيده منذ ايام هجرها وكان في الغنج والمترنية بحيث لم يملك
قوت يومه فضلا من ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فا
ستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم
المملوك فلبس الثياب وركب البغلة وشركاؤه ودرسه غلمانه ركابه
مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر
جهان فجلس على طرفه ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها
بالفي دينار فاعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع
الى منزله ممتليا بالبهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما
جاء البايع ليتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ بتنفي
عشوته دنيا على انه الان لم يمنع عن التصرف في ملكه ما يعجز حاجة
عند ابو يوسف ره وعند محمد ره لا يحجر لان السفه ما كان مكابرة وتركا
للواجب من علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر فا
ذا خرج النظر حاله فذلك جايز لا واجب كما في صاحب الكبيرة واما حسن
اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتقن مقرا او وقته وهو احد ارشه

ترقه وصاد وصعير ۱۲

العشوته
سر رشته ۱۲

اهليته والعبارات والاهلية ثمة اصلية فالبيد زايد فيطل وحبس
المحجور على منع المال ثم اذا كان المحجور بطريق النظر اى عند ابى يوسف و
محمد رحمهما الله يلحق في كل حكم اى من كان في اضافة اليه النظر من الصبي
والمريض والمكره اى المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حر الاصل عليه والجارية ام ولد له
وان مات كانت حرة لان توفر النظر كان في الحاقه بالمصلح في
حكم الاستيلاد حكم فانه محتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه
ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب
ولد جاريته ثبت ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي
ولا ولدها لان حاجته متقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا
المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام
حين قبضه فيجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما
في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يكن
على المحجور شيء لا يسلم له العوض في سعايته فيكون السعاية الواجبة

على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق
النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج
الى ان يحجر القاضى له عند محمد ويحجر القاضى عند ابى يوسف رح واما بسبب
الدين فان خاف ان يلجئ امواله التلجئة هى المواضعة المذكورة مفصلة فى
بيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها
متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله فيقضى الديون
فيبيع القاضى وهذا قريب تحرز ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافى
الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه لا واختلفوا فى
الصلوة فعند الشافعى القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضى الله عنها
فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر
ولان حقيقة الرخصة ليصدق على الركعتين الساقطتين ولتسمية العيد ولعدم
افادة التخيير على ما مر اى فى فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم
اى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اى اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر فى الاداء اه اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل

بل انفصل بحال الفضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر لا افساد له
قلنا اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر لكن
لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لم يحل
يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم
اذا سافر وافطر لا تجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط
اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر
حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة
لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم
بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري وتمام
السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السير علة والسنة
المشهورة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه
انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والعكس ليس
القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يسبقها لكن
العكس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل البلد يصح وان كان في
غير موضع الاقامة وان نواها بعد البلد يشترط موضع الاقامة

اذا شرع المسافر في صوم رمضان

اذا افطر ثم سافر لم يسقط الكفارة

الاقامة يصح في غير موضع الاقامة

لان الاول منع اى نية الاقامة قبل تلبسه امام منع للسفر وهذا رفع
اى نية الاقامة بعد تلبسه امام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر
المعصية يوجب الرخصة وقد مر اى فصل النهى على ان المعصية منفصلة عنه
فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى السفر والرجل
قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهى عن هذا السفر لمعنى
فى غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام
الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى فمن
اضطر غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك الشافعى على عدم الرخصة
لمن ليس فى سفر المعصية فجعل قوله غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن
نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من فاكل فمعناه غير
طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا او اقتضاء للشهوة بل
يأكلها دافعا للضرر ويقول ولا عاد على الحد بجوعته او لا يعدو اى لا
يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اى لا يرفعها طول عنه اخرى ومنها
الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى
الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمى لكن لم يقصد به الانسان فوجد

لو جد قصد غير نائم وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل
عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد
ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق
العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح
اى الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت بالقتل كالدية
انما قال هذا لان ما وجبت بالقتل لا يكون خطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن
لانه جزاء مال ولو جبت الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما
هو داير بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما
داير والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الا
ختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر
لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والاختيار
فيما يبتنى عليه كالبيع اذ لا حرج في دركها نفذ به ان الاصل ان الا
تعتبر الاعمال الا اذا لم صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما
اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة لحرج لا تعتبر ولا يؤاخذ الا
نسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ونحو

ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكون ذلك عذرا لكن هذا
امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقامه ودوام العقل من
غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يوجدان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو
والغفلة الا نادرا او كل فعل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع
الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو
في وقت ما من الاوقات هذا معنى قوله ودوام العمل العقل او في
لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ
مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج
في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة مقامهما فان الاصل
في الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها فيما
كالسفر مقام المشقة لا في الامور الظاهرة فلا يقام ذكر اليقظة و
والرضى دفعا لشبهة الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام
اعتدال العقل لوقوع طلاق النائم ولو قام البلوغ مقام الرضى
فيما يعتمد على الرضى قوله ثم عطف على قوله ولم يقع طلاقه قوله واذا جرى

مسائل الاكراه

يجري الفسخ على ثبت اى الثابت الى خطأ وصدقة فقهيه يكون كسبع
المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو التقسيم الثاني من
العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو
وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس
دائم او بقيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والا
كراه لا ينافي الاهلية ولا يحل للمكره عليه اما فرض كما اذا اكره
على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار
رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام
كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق فانه يوجر مرة ويأثم اخرى ولا
اختيار اي ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون
واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا
يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الخوف
اما انه يصير كالحق لاكراه على الاسلام واما بغير حق فهذا اما ان يكون
عذرا او ما انه لا يكون عذرا او على اي التقديرات لفظ الفاعل
مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا

بشبهة الفتح بالكسر والضمة لعدم رفع القود بدون رضاه اي رضا
الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم
بلسان غيره ويقتصر الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لكان
نسبة الاتلاف الى الحامل يمكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يمكن عذرا
لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فحد الزنى ويقتص العاقد مكرهين
وانما يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم ينقطع نسبة
الحكم عن فعل الفاعل بكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو لا
يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل
انما يقتص بالتسبيب ولكن كان الاكراه حتى لا يقطع النص اي الحكم عن
فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون و
طلاق المولى بعد المدة بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اي اسلام
الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي لان
الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمي اي بالاكراه كراه
لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكر انه يبطل الا

الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلها
ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار
صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى
صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يوجب الا ان يصير الفاعل
آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الى الحامل والا
اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كما ذكرنا يبقى منسوبا
الى الفاعل ففى الاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل
كما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كان من الاقوال ما لا
ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتق ينعقد لانها اى
الاقوال التى لا تنفسخ ينعقد مع الهزل وهو لا ينافى الاختيار
والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو
ينافى الاختيار اصلا اى ينافى الاختيار الحكم اصلا اما اختيار
السبب فحاصل فى الخيار فلأن ينعقد بالاكراه اى الاقوال التى
لا تنفسخ بالاكراه وهو لا يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان
فى الهزل اختيار المباشرة والرضى بها فائتان لكن اختيار

الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالحكم والسبب
منتف فيه اما الاختيار المسبب فحاصل في الاكراه مع الفساد
فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم و
والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما
قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون
الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب
موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في
الاكراه واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال
في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه يعدم الرضى بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما
في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة
فلان الرضى بالسبب ثابت اى في الهزل دون الحكم فيتوقف على وجود
المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال في الخلع بطريق الهزل
كما في خيار الشرط في جانبها اى اذا خالعها وشرط الخيار لها
فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط

فيتوقف

شرط الخيار في جانب المرأة لا يصح في الخلع لما عرف أن
الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها وأما عندهما فالهزل لا
يؤثر في بدل الخلع فيجب وإن كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا
كالبيع والإجارة تفسد والملجئ وغيره فيها سواء لعدم الرضا وكذا
الأقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والأفعال و
منها ما لا يحتمل ذلك أي كون الفاعل آلة للحامل كالأكل والشرب
والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فإن لزم من جعل آلة تبدل ل
محل الجناية يقتصر عليه أيضا لأن في تبدل المحل مخالفة الحامل و
بطلان الإكراه كإكراه المحرم على قتل الصيد لأنه إنما حمله على
الجناية على إحرامه ولو جعل آلة يصير المحل إحرام الحامل وكما
أكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لأنه أكرهه على تسليم
المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب فيتبدل ذات الفعل إليه
فإن المبيع يصير غصبا والإعتاق وإن كان لا يحتمل ذلك أي
لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لأنه من الأقوال لكن الإتلاف
يحتمله فالحاصل أن الإعتاق تصرف قولي لكنه إتلاف

ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيقتصر على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو
الاتلاف يجعل آلة فيقتص الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فيقتل
لحمله فينتقل الى الحامل فيقتص ويكون الاثم للفاعل لانه من حيث
انه اعتاب يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم
من جعله آلة تبدل محل الجناية جعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير
كانه فعله واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل
ابتداء لموجب الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا فيقتص
هو فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه
ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة
لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل وجرح والزنى لان دليل
الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي الفاعل والمقتول واذا كانا
سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا
اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه لو اكره
على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك
بالنسبة الى الغير والزنى فيه قتل معنى فان ولد الزنى في معرض الهالك فالعلاج

ان كان العين عبدا يعوض

الفعل وجرح والا لا يحرك

ان يقطع يده

فانه تعدى على النفس الغير بهلاك فان اكره على الزنى لا يحل له الزنى وحرمته
يسقط كالميتة والخمر والخنزير في الاكراه الملجئ بحيث لان الاستثناء
من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه حتى انه ان امتنع اثم لا في غير الملجئ اي لا يحل في غير
الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا يسقط لكن يحتمل الرخصة وهي
اما في حقوق الله تعالى التي لا يحتمل السقوط ابدا كاجراء كلمة
الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي
يحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار
شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم اذ ليس
فيه قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ
رخص لها فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى وليس من باب
الاكراه على قتل النفس اذ في زنى المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من
المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل
لانه قتل النفس ولما رخص زناها بالملجئ لا يحد بغير الملجئ لشبهة الرخصة
فيحد هو اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها
مرخصا فيه اما ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون زناها شبهة الرخصة م

فلا يحد اما الرجل في زناه لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ
يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم
فحكمه حكم اخويه اي في انه يرخص بالملجئ وان صار شهيدا او
والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها
لم يسقط وبها صح الله تعالى بحث العمال لوجود النعمة والله ولي
العصمة والتوفيق وملهم الصواب والتحقيق وله الحمد والشكر على نعمائه و
رسوله الصلوة والسلام خاتم انبيائه ولآله واصحابه واوليائه اجمعين
تمت الكتاب المسمى بالتوضيح بعون الملك الوهاب على يد الضعيف الراجي
الى رحمة الله سبحانه غفر له وستر عيوبه ملا مرزا ابن توقتر صوفي
در بيست پنجم شهر رمضان في بلاد الغندز وعصر محمد مراد
خان في مدرسة الحنفية ولو صح سنه در وقت چاشت
كلان با تمام يافت تمم والله اعلم بالصواب
سنبله ١٢٤٧ ور سال حمدونه

[illegible]

الحمد لله وقل اعوذ برب الناس وقل اعوذ برب الفلق
وقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وآية الكرسي
كل واحد سبع مرات وتقول سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر سبعاً وتقول على النبي صلى الله عليه وسلم
سبعاً وتستغفر للمؤمنين والمؤمنات ولنفسك
ولوالديك سبعا وتقول اللهم يا رب افعل بي وبهم عاجلاً
الدين ٣ واجلاً في الدين والدنيا والآخرة ما انت له اهل ولا تفعل بنا
يا مولانا ما نحن له اهل انك غفور حليم جواد
كريم رءوف رحيم سبع مرات والله اعلم

في الصحيح النظر ... الشيء بالعين
والتفكر التأمل ... والوجه
المطلق له الصلاة فانها وجبة
على المكلف والا كان غير المتوجه
فلهذا يحمد علي ان يتوضا ويصلي

حاصل ما ذكره بعض سادتهم في الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين هو ان كل من شاهد ما يرى

بتوسط النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض في ذلك النور على ما يقبل الاضاءة

بمثابة عين اليقين وتأثير النار بما يصل اليه لتمحو هويته تصير نارا صرفا بمثابة حق اليقين سيد

العقل هو قوة للنفس تستعد بها للعلوم والادراكات وقيل جوهر يدرك بها الغائبات بالوسائط والمحسوسات

بالمشاهدة العقل جوهر يتعلق بالبدن من غير تدبير وتصرف

النفس تتعلق بالبدن بطريق التدبير

وتصرف العقل اربعة عقل هيولاني

كعقل صبي عقل بالملكة كعقل العوام

قابل المستفيد للادراك

عقل بالفعل كعقل العالم عقل بالمستفاد

كالكاتب بالفعل ان

يكتب متى شاء

كعقل الاولياء والانبياء

ان يكون جميع المعقولات

حاضرة بالفعل ومشاهدة

حكمت العين

كعقل الانبياء والاولياء

بان يكون جميع المعقولات حاضرة بالفعل

والمشاهدة ؟ جلك العين

This Koran was
taken from the
library of Abdul
Gafur in May
1880 by the column
under command
of Major Genl. John
Ross. C.B..

Gerald Morton
Lt Col.

Lewis E 101